ESSAI

SUR LA

Nature de l'Inspiration

Scripturaire

H. LUSSEAU
Docteur ès sciences bibliques
Professeur d'Ecriture Sainte et de Langues orientales
Grand Séminaire de Luçon
(Vendée)

ESSAI

SUR LA

Nature de l'Inspiration Scripturaire

Thèse soutenue devant la Commission biblique
22 Novembre 1928

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
220.15
LIBRARY
L976
Alma, California

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI^e^)

1930

3687

Nihil obstat :
Lucionii, 2ª aprilis 1930.
L. VRIGNON,
censor.

Imprimatur :
† GUSTAVE-LAZARE,
Evêque de Luçon.

A Sa Grandeur,

Monseigneur GARNIER

Evêque de Luçon.

Hommage

profondément respectueux

de filiale gratitude

PRÉFACE

Dans leur séance du 17 mars 1927, les Révérendissimes Consulteurs de la Commission pontificale des Etudes bibliques daignaient approuver le projet de thèse que nous leur soumettions en vue du doctorat en Ecriture Sainte (1).

« *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire* », tel était le titre que devait porter notre travail.

Le choix que nous avions fait, pour libre qu'il fût, ne laissait pas de nous causer de légitimes appréhensions. Depuis, en effet, quelque cinquante années, plusieurs ouvrages importants et de nombreux articles de revues avaient traité de l'inspiration biblique. Beaucoup d'auteurs s'étaient essayé à scruter la nature de cette collaboration intime qui associe Dieu et l'homme pour la composition et la rédaction des écrits sacrés. Un nouveau travail sur ce sujet ne risquait-il pas d'être une vulgaire systématisation de ce que l'on trouve partout ? Et s'il présentait quelque aperçu original, ne serait-ce pas au détriment de la saine doctrine ? Danger de rééditer simplement des formules classiques, danger de produire des nouveautés suspectes : tels étaient les écueils auxquels notre décision nous exposait.

Aussi bien, l'approbation des Révérendissimes Consulteurs nous fut un précieux encouragement. C'était une autorité très haute qui manifestait son sentiment, après avoir pris connaissance du sujet que nous proposions et des grandes lignes de notre plan. Nous étions, dès lors, autorisé à croire qu'il était possible d'éviter Charybde sans heurter Scylla. De fait, dans le champ immense qui s'ouvrait devant nous, ne restait-il pas, même après l'abondante moisson, des épis à glaner, des épis de froment et non point de l'ivraie ?

(1) On sait que l'acceptation d'une thèse par la Commission pontificale des E. B. n'engage en rien l'autorité de la dite Commission au regard des doctrines librement débattues dans l'Eglise. (Note de l'auteur.)

Il nous parut bientôt que nos prévisions ne devaient pas être déçues. Au mois d'avril 1928, nous étions en mesure de soumettre à l'examen de la Commission pontificale un certain nombre de vues personnelles étroitement rattachées aux doctrines communes. Une édition lithographiée de notre travail fut acceptée, en mai de la même année, pour la soutenance, qui devait avoir lieu quelques mois plus tard, au Vatican.

Après avoir entendu l'exposé des principales conclusions de notre enquête, le Révérend Père J.-B. Frey, secrétaire de la Commission biblique, daigna nous remercier d'avoir choisi comme sujet de thèse une question ressortissant à l'ordre doctrinal, d'avoir procédé dans notre étude selon la méthode de Franzelin, en partant de la notion d'auteur pour analyser le phénomène surnaturel de l'inspiration, d'avoir séparé nettement des principes communément tenus les déductions scolastiques qui s'y rattachent par l'intermédiaire de mineures philosophiques, de n'avoir pas craint de pousser aussi loin que possible la psychologie de l'hagiographe à la lumière de l'axiome de saint Thomas : *Deus auctor principalis, homo instrumentum.* Il restait pourtant à nuancer certaines expressions, à éclairer certains points de l'analyse et surtout à préciser la manière dont la volonté peut être dite instrument de Dieu sous la motion de l'influx inspirateur. Le Révérend Père concluait en souhaitant pour une date prochaine la seconde édition de notre travail.

Il nous semble aussi que cette étude puisse rendre quelque service à la vérité catholique et apporter au grand mouvement qui oriente les esprits vers les études bibliques une modeste contribution. Qu'il nous soit seulement permis de faire précéder cette édition, comme la première, d'une courte introduction. La physionomie générale de la thèse en sera, pensons nous, avantageusement éclairée et les intentions qui ont guidé notre labeur se dégageront avec plus de netteté.

I

Notre premier soin fut d'analyser avec une religieuse déférence les données positives qui résument la doctrine de l'Eglise sur l'inspiration. Déclarations du Magistère, décisions de la Sacrée Congrégation du Saint Office et de la Commission pontificale des Etudes bibliques : tous ces enseignements qui viennent renforcer et consacrer les apports de la tradition patristique et de la théologie catholique, furent étudiés et approfondis. Il nous parut alors utile de classer, dans un ordre analytique, les conclusions marquées d'une note théologique ou tenues généralement pour acquises. C'était constater que les propositions contenant la pensée catholique sur la « Nature de l'inspiration scripturaire » s'enchaînaient rigoureusement entre elles et convergeaient toutes vers une thèse culminante qui constituait comme la plus haute expression de la doctrine commune en la matière. De la foi en l'existence des livres canoniques, la pensée de l'Eglise s'était élevée d'abord à la raison ontologique de la canonicité des saintes lettres : l'inspiration ; puis, une fois ébauché, en fonction de la notion d'auteur, le concept de l'inspiration, on avait déterminé le caractère précis de la causalité divine dans la rédaction sacrée, en introduisant parmi les éléments du problème l'activité intelligente et libre de l'hagiographe, subordonné à Dieu.

« Dieu, cause principale de l'Ecriture, l'hagiographe, instrument de l'Esprit », telle était la formule la plus expressive de la doctrine catholique sur la « Nature de l'Inspiration ».

Nous avions, du même coup, trouvé le plan de notre première partie. Elle modèlerait son développement sur l'ordre logique observé entre les décisions doctrinales. Cinq chapitres y devaient suffire, destinés non point à passer en revue les diverses conceptions des Pères et des théologiens, non pas à rappeler les multiples systèmes d'erreurs désor-

mais classés et fossilisés, mais plutôt à conduire le lecteur, à travers les droits sentiers de la pensée catholique, jusqu'au faîte suprême où normalement elle conduit.

Le chapitre premier présente l'objet matériel de notre étude : les Livres saints, appelés canoniques, terme de l'inspiration. Aperçu préliminaire plutôt qu'élément essentiel de notre thèse : aussi ne nous y attardons-nous guère, nous contentant de noter les observations personnelles que nous a suggérées, sur ce point, notre enquête.

Le chapitre deuxième détermine la raison ontologique de la canonicité. L'esprit humain s'étonne devant ce fait de livres établis dans une dignité sans égale. Quel est le motif d'un pareil traitement d'honneur ? La réponse que les siècles se sont répétée, le Concile du Vatican l'a consignée en deux incises nerveuses :

« *Quia, Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.* »

Le chapitre troisième examinant dans le détail la définition vaticane y trouve, en même temps qu'une méthode pour l'analyse de l'influx inspirateur, une notion générique de cet influx. C'est bien à quoi concluent les exégèses du C. Franzelin : « *Libri sacri inspirati sunt, ita ut Deus sit eorum auctor* », et du C. Billot : « *Deus eatenus inspirator, quatenus auctor* ».

Le chapitre quatrième introduit dans l'analyse théologique dont le concept d'inspiration est l'objet une donnée nouvelle qui va nous permettre de spécifier le mode selon lequel Dieu est auteur de l'Ecriture. Nous envisageons, en effet, dans ce chapitre la part active et personnelle que l'hagiographe prend à la scription sacrée. Lui aussi, il est vraiment auteur.

Le chapitre cinquième ne fait qu'expliciter avec les Pères, les théologiens et les Papes, la conclusion qui se dégage des vérités précédemment affirmées. Si le fait de l'inspiration implique essentiellement que Dieu et l'homme soient vraiment auteurs, c'est-à-dire : compositeurs et rédacteurs

des Saints Livres, nous ne devons pas être surpris que l'enseignement traditionnel de l'Eglise ait placé la collaboration de l'Esprit et de l'hagiographe dans la catégorie des subordinations où l'homme apparaît comme instrument de Dieu.

C'est le Docteur Angélique, qui nous présente, en ce domaine comme en tant d'autres, la pensée catholique dans son plus vigoureux relief.

« *Auctor principalis Sacræ Scripturæ est Deus ; homo fuit... auctor instrumentalis* (1). »

L'interprétation de la formule thomiste permettra de pousser très loin l'analyse de l'inspiration. *Point d'arrivée* de la spéculation positive, cette donnée suggestive deviendra le *point de départ* de la spéculation scolastique. Des conclusions à la fois doctrinales et scientifiques en seront tirées : doctrinales, parce que procédant d'un principe dont on a dit avec raison qu'il était « *proche de la foi* » ; scientifiques, parce que la raison humaine n'est pas inapte à fouiller les concepts de cause principale et d'instrument, ni impuissante à découvrir les lois qui régissent l'économie de ces causes.

Aussi bien, théologiens et scripturistes, désireux d'introduire dans la synthèse thomiste un concept intègre et plein de l'inspiration, s'appliquèrent à l'analyse de la formule de saint Thomas. Léon XIII et plus tard Benoît XV devaient éclairer leur route en décrivant, sans entrer dans des précisions métaphysiques que l'on ne rencontre ordinairement pas dans les documents du Magistère, la marche de l'influx divin à travers l'intelligence, la volonté et les facultés exécutives de l'hagiographe.

(1) Quodl. VII, art. XIV, ad 5um.

II

Il faut bien l'avouer, l'interprétation scolastique de la formule thomiste ne présente pas encore les caractères de solidité et de plénitude dont, semble-t il, on eût pu la doter. Pourquoi? Plusieurs raisons pourraient être invoquées. La plus évidente nous paraît être le souci que l'on eut de ne rien dire sur la nature de l'inspiration qui pût porter ombrage aux conceptions que l'on se faisait de la véracité absolue des Livres saints. On exposait ainsi la thèse thomiste avec des arrière-pensées ; l'éclat de la formule que l'on prétendait analyser en était comme voilé.

Nous pensons que cette formule doit être regardée bien en face. C'est à elle qu'il faut demander, sans préoccupations dissolvantes, la vérité sur les caractères intimes de l'influx inspirateur, *c'est elle qui doit faire le plein jour dans ces mystérieuses arcanes où se compénètrent, pour agir de concert, l'activité de Dieu et l'activité de l'écrivain sacré.* A cette œuvre de patiente analyse, la seconde partie de notre thèse essayera d'apporter une modeste contribution.

Tout d'abord gardons-nous d'anémier la pensée de l'Aquinate. Sans doute les notions de cause principale et d'instrument se prêtent à des réalisations plus ou moins parfaites (1). Aussi montrerons-nous en premier lieu qu'il s'agit ici d'une instrumentalité *stricte, physique* dont le terme n'est autre que la *substance* même des ouvrages sacrés. C'est la substance même des Livres saints qui est « *assimilée* » à Dieu (2). Voilà comment il faut entendre la formule de saint Thomas. D'une telle interprétation que résultera-t-il?

(1) Cf. de Maria. Phil. prim. seu ontol., p. III, quæst IIa, p. 599.
« Instrumentum quandoque sumitur sensu communiori et significat omne agens, quod operatur in virtute superioris causæ. In hoc sensu creaturæ omnes dicuntur instrumenta Dei... »

(2) St Th., III, q. LXII, art. 1.
La preuve, c'est que Dieu serait l'auteur de l'erreur que, par un odieux blasphème, on oserait soupçonner dans l'Ecriture.

Il résultera ceci. Dans le cas de l'inspiration, Dieu sera, au sens *strict* du mot, l'auteur principal des *actes mêmes* par lesquels, dans l'ordre naturel, l'homme serait constitué *formellement* écrivain. Or, c'est par les actes de composition mentale et de rédaction littéraire que l'homme, dans l'ordre naturel, prend *formellement* rang d'écrivain. Dieu sera donc, dans le cas de l'inspiration, auteur principal, au sens strict du mot, des actes de composition mentale et de rédaction littéraire : ces actes ne procéderont plus qu'instrumentalement de l'hagiographe.

Mais ces conditions ne seront remplies que si Dieu se soumet comme instruments *au sens strict*, comme instruments physiques, les facultés humaines qui « *élicitent* » proprement ces deux opérations. Or c'est l'activité spéculative de l'intelligence qui produit proprement l'acte de la composition mentale, c'est la *raison pratique* qui produit proprement l'acte de rédaction littéraire. Par conséquent, Dieu, pour être auteur principal de l'Ecriture, devra se subordonner, à titre d'instrument *au sens strict*, d'instrument *physique*, l'activité spéculative et pratique de l'*intelligence* de l'hagiographe.

L'influx destiné aux facultés exécutives, simples instruments de la raison pratique, ne trouve donc pas sa raison d'être dans la nécessité d'assurer à Dieu la causalité principale physique des Saintes Lettres. N'est-on pas — témoin saint Paul — l'auteur vrai, l'écrivain propre du livre qu'un copiste, soumis à la dictée, concourt à rédiger ?

Aussi bien, est-ce à un autre titre que les facultés exécutives participent à l'inspiration. Il est facile d'ailleurs d'assigner ce titre. Les puissances d'exécution sont dans l'ordre naturel, instruments *conjoints* de la raison pratique. Chez l'hagiographe, elles conserveront cette dépendance. Aussi, profiteront-elles tout naturellement de l'influx que la raison pratique reçoit. C'est donc en vertu des relations intimes que la psychologie crée entre la raison pratique et les facultés exécutives de l'hagiographe que celles ci enregistrent, dans

le cas de l'inspiration, un influx physique et instrumental. Ainsi se réalise concrètement l'assistance : on voit bien, dans notre interprétation, qu'elle ne peut être que *positive* et qu'elle sera *continue*.

Mais l'ensemble des fonctions intellectuelles et le jeu des facultés exécutives dépendent, dans leur exercice, de l'activité volontaire. D'où pour être, par l'activité spéculative et pratique de l'intelligence humaine, auteur des livres canoniques, Dieu *devra* s'assurer le concours de la volonté libre, *conformer* cette volonté à ses vouloirs divins. Il lui faudra, en un mot, *mouvoir la volonté d[u] ag[io]graphe à commander l'élaboration et la rédaction* de TOUTES [l]es pensées et des SEULES pensées que le Livre saint doit transmettre aux hommes.

Assurément le concours naturel ordinaire ne suffira pas. Il est de soi vague et indéterminé. Faudra-t-il donc requérir un influx tel que la volonté de l'hagiographe perde, *au même degré que l'intelligence* — spéculative ou pratique — la principalité de ses opérations ?

Est-ce nécessaire ? Nullement. Le titre d'auteur principal, au sens *strict*, de la Sainte Ecriture est assuré à Dieu sans qu'il soit besoin de concevoir une sujétion aussi rigoureusement instrumentale de la *volonté*. Pour que Dieu soit, en effet, *proprement et formellement* auteur principal des *écrits* canoniques, il faut et il suffit qu'il se soumette comme instruments *physiques* les facultés humaines qui *produisent*, qui « *élicitent* » les actes par lesquels, dans l'ordre naturel, l'homme est constitué *proprement et formellement* écrivain. Or ces actes sont produits, « *élicités* » par *l'intelligence spéculative ou pratique* : la volonté ne fait que les « *impérer* », et de même que le manœuvre qui actionne une soufflerie d'orgue ne devient pas, de ce fait, *auteur du morceau que l'artiste exécute, bien que, sans le manœuvre, l'artiste ne ferait entendre aucun son*, ainsi l'activité *volontaire* qui assure le jeu des fonctions intellectuelles n'est pas, de ce chef, *formellement et proprement compositrice ni*

rédactrice de l'écrit, qui cependant, sans son impulsion, n'aurait jamais vu le jour. Dieu peut donc être, au sens *strict*, *auteur principal de l'Ecriture* sans se soumettre comme instrument, *au même degré que l'intelligence*, la volonté de l'hagiographe.

Cette sujétion d'ailleurs serait-elle possible ? La volonté peut-elle, sans cesser d'être libre, enregistrer une motion qui la soumette à Dieu, comme instrument *physique*, au regard, non plus seulement de l'*être* ou de la *surnaturalité* de ses volitions, mais au regard de leur *substance* même ? En somme, puisqu'il s'agit d'instrumentalité *au sens strict*, c'est le problème de la *prédétermination physique* qui se pose. Or nul n'ignore que sur ce point la controverse est libre.

Dès lors, pourquoi ne pas se contenter, lorsqu'il s'agit de l'inspiration de la volonté, d'un influx *immédiat*, *physique*, *souverainement efficace*, *mais analogue aux motions des grâces surnaturelles*. Les partisans du prédéterminisme seront libres d'y voir une « instrumentation » au sens strict. Ceux qui, sur ce point litigieux, réservent encore leur avis, s'abstiendront de déterminer le caractère instrumental de la sujétion volontaire ou l'appelleront « instrumentalité au sens large ». Ne serait-ce pas la position la plus sage ?

Aussi nous permettrons-nous de l'exposer et de la défendre. Il suffit, d'ailleurs d'être un peu familiarisé avec les fortes études scolastiques pour ne pas ignorer que pareille thèse se rencontre, sinon aussi explicitement affirmée, du moins à l'état sous jacent, dans de multiples traités sur la nature de l'inspiration. Il est clair que tous les auteurs qui proclament le caractère instrumental de la sujétion volontaire sous l'influx inspirateur sont loin de la décrire à la manière d'une sujétion *strictement* instrumentale. Les expressions sont souvent fuyantes ; on se contente le plus ordinairement de rappeler la sujétion de la volonté... *à la grâce*.

Le Cardinal Billot nous semble avoir exposé le plus net-

tement, sur ce sujet comme sur beaucoup d'autres, une pensée vigoureuse et claire. Stricte est pour lui l'instrumentation de l'intelligence chez l'hagiographe : « Jam ultimo loco, de motione ipsa in qua formaliter consistit inspiratio, quæri potest cujus naturæ sit et in quo recipiatur. Et dicendum *quod principaliter constat motione recepta in intellectu, quia compositio libri opus intellectuale est.* De cujus motionis quidditate, si ulterior inquisitio fiat, nihil aliud occurrit nisi quod sit aliquid fluens et viale, proportionaliter se habens in *mente scriptoris* quo utitur Spiritus Sanctus, sicut *virtus artis* in instrumentis quibus nos homines utimur. »

Quant à la sujétion volontaire, elle ne revêt que le caractère d'une instrumentalité au sens large :

« Verum, quia compositio libri non est opus intellectus, nisi adjuncta voluntate, *motionem quoque in voluntate receptam indubitanter agnosces.*

« *Differt tamen a præcedenti*, quia motio intellectus *ad hoc* est requisita, *ut* sententiæ quibus libri textus constat, *sint sententiæ Dei.* Motio vero voluntatis requiritur *solum ad hoc* ut sint ad nos transmissæ in *materiali* Scripturæ signo. Et ideo *non oportet ut sit prædeterminans* (i. e. strictement instrumentale) *sicut illa prior*, sed satis est ut voluntatem infallibiliter flectat, *secundum modum vel modos illos qui exponi solent in materia de gratia efficaci* (1). »

Sans doute, l'éminent théologien ne conçoit peut-être pas absolument comme nous la genèse des actes de l'écrivain, mais il est clair que notre pensée n'est pas distincte de la sienne lorsqu'il s'agit d'apprécier la nature intime de l'influx intellectuel et de l'influx destiné à la volonté de l'hagiographe.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'interprétation scolastique à laquelle nous avons cru reconnaître le plus de vérité. Cette conception sera exposée du chapitre sixième

(1) De Insp. S. Græ, p. I, cap. II, pp. 55-56, Romæ, 1922.

au chapitre douzième. Au chapitre sixième, nous mettrons bien en relief, en présentant la philosophie de l'instrument, l'aspect métaphysique de la formule de saint Thomas. Nous ferons, au chapitre septième, la psychologie de l'écrivain puis, simples corollaires des chapitres sixième et septième, les chapitres huitième, neuvième et dixième, étudieront successivement les rapports de l'influx inspirateur avec l'intelligence, les facultés exécutives et la volonté de l'hagiographe. Enfin les chapitres onzième et douzième seront consacrés, par manière d'explicitation, aux questions intéressantes, croyons-nous, de l'inspiration verbale et de l'inspiration des secrétaires-copistes et des secrétaires-rédacteurs.

III

Il semblerait que le sujet de notre thèse n'ait rien de plus à désirer pour être substantiellement traité. Cependant, sur les indications autorisées des Révérendissimes Consulteurs de la Commission pontificale des Etudes bibliques, nous comprîmes qu'une étude du critère de l'inspiration et de l'inerrance biblique compléterait heureusement notre travail. Mais, pour ne pas briser la progression de notre thèse dont l'objet formel était la *nature intime de l'inspiration scripturaire*, nous avons réservé ces compléments pour une troisième partie où nous les présentons comme des *conséquences* immédiates des doctrines élaborées auparavant. Si *telle* est, en effet, l'inspiration, on devine sans peine que son critère ne se vérifie pleinement que dans la tradition catholique, incarnée dans le magistère vivant ; on comprend que, dans les textes authentiques de la Bible, il ne puisse se rencontrer aucune erreur. Deux chapitres, les chapitres treizième et quatorzième, nous permettront de préciser sur ces deux points notre pensée.

Qu'il nous soit permis, en terminant cet exposé, d'exprimer très respectueusement notre filiale gratitude à S. G. Monseigneur Garnier, qui nous encouragea toujours dans nos travaux scripturaires et sut nous procurer les moyens de les poursuivre utilement. Nous souhaitons que son amour sincère de la Vérité catholique ne trouve jamais, en lisant ces pages, l'occasion de s'alarmer, mais que plutôt se réalise — s'il n'est pas téméraire de formuler pareil désir, — à peine modifié et appliqué à la vie présente, le vœu que nous lisons dans l'oraison commémorative des Saints Evêques de Luçon : *ut de profectu ovium fiant gaudia pastorum.*

Nous devons également un merci très respectueux au R. P. J.-B. Frey, secrétaire de la Commission pontificale des Etudes bibliques et directeur au Séminaire français de Rome, qui nous initia longuement et patiemment aux méthodes des sciences sacrées ; au très regretté Mgr Legendre, si justement pleuré par la faculté de Théologie de l'Université catholique d'Angers et à M. l'abbé Plessis, professeur d'assyriologie à la même faculté : tous les deux voulurent bien nous aider de leurs conseils et de leurs avis autorisés, au cours de la rédaction de notre thèse.

Puissent aussi nos Maîtres de Rome retrouver dans l'auteur qui signe ces lignes l'esprit catholique et la formation scientifique que l'Université grégorienne et l'Institut biblique savent inculquer à leurs élèves ! Ce serait, assurément, après ces années de labeur austère, l'une de nos plus douces récompenses.

H. L.

Grand Séminaire de Luçon, le 19 mars 1930,
en la fête de saint Joseph.

† Evêché
de Luçon

Luçon, le 12 octobre 1929.

Mon cher Abbé,

Vos études sur l'Ecriture Sainte poussées jusqu'au doctorat m'ont apporté plus d'une satisfaction, et tout d'abord celle qu'on éprouve à voir l'effort récompensé et le mérite couronné. Justifiant l'adage du poète « Labor omnia vincit improbus », *vous avez donné l'exemple de ce que l'on peut obtenir par un travail méthodique et persévérant.*

De plus, par vos succès, vous avez mis en relief, aux yeux des Séminaristes et de tout le Clergé, une science ecclésiastique trop longtemps négligée. J'ajoute bien vite qu'elle avait déjà conquis, au Grand Séminaire de Luçon, la place honorable qui lui est due, lorsque vous y suiviez les cours de M. Massé, aujourd'hui Vicaire général. Devenu son successeur, après avoir largement bénéficié de ses leçons, vous êtes particulièrement qualifié pour perpétuer au Séminaire une tradition désormais bien établie et pour y fortifier les positions occupées par l'enseignement des Saintes Lettres.

Un concours providentiel vous permet de publier votre thèse. Solidement construite, avec un souci d'orthodoxie qui vous a valu les suffrages élogieux de la Commission biblique, elle ne déparera pas la savante collection d'études scripturaires, où elle est invitée à prendre rang à côté de travaux justement célèbres.

De tout cela je me réjouis et je vous félicite, parce que j'y vois un gage de progrès dans la culture des sciences sacrées et tout spécialement un nouveau stimulant à l'étude de la Sainte Ecriture.

Croyez, mon cher Abbé, à mes sentiments affectueux et dévoués.

† Gustave-Lazare,
Evêque de Luçon.

Archevêché
de Tours

Tours, le 14 avril 1930.

Monsieur l'Abbé,

C'est avec une vive satisfaction que j'ai lu « l'Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire ».

Ce terme, Essai, *est un titre bien modeste pour un travail érudit, profond et complet comme le vôtre. L'œuvre est d'ailleurs admirablement ordonnée et d'un style toujours lucide.*

L'enchaînement logique des chapitres et la détermination précise de leurs objets respectifs sont un fil conducteur assuré qui préserve le lecteur de toute confusion et ne lui permet pas de s'égarer. Un pareil souci, dans un livre, est la marque d'un bon professeur, déjà expérimenté et maître de sa matière.

De fait, en suivant, à travers l'exposé des « Données positives », la marche de votre pensée, votre interprétation tout spécialement de la formule conciliaire : les livres saints ont Dieu pour auteur, interprétation faite selon la méthode du célèbre Cardinal Franzelin qui, on peut le dire, vécut le Concile du Vatican; en pénétrant, ensuite, par l'analyse scolastique jusqu'au fond du concept révélé, l'étudiant attentif, arrivé à la fin du volume sera tout heureux de posséder une notion juste et sûre de l'inspiration de nos saints livres, ce dogme si peu approfondi bien souvent et parfois si mal compris.

Votre Essai *sera un livre particulièrement précieux pour les professeurs de Grand Séminaire et pour ceux de leurs élèves qui sont à même de faire une excursion fructueuse hors de leurs manuels.*

Je vous félicite, Monsieur l'abbé, de cet ouvrage auquel je souhaite un beau succès. Il le mérite.

Veuillez agréer l'expression de mes sentiments dévoués et reconnaissants en Notre-Seigneur.

† Albert,

Archevêque de Tours.

Archevêché
de Cambrai

Cambrai, le 13 avril 1930.

Monsieur l'Abbé,

Après la lecture rapide et charmée que je viens de faire de votre « Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire » je *cherche en vain ce qui peut être ajouté aux éloges légitimes et autorisés que vous avez reçus de la Commission biblique, de votre Evêque et de Monseigneur de Montpellier.*

Vous avez abordé un problème délicat et ardu, vous en avez nettement distingué et posé les données avec leurs valeurs respectives, vous avez demandé à la Métaphysique, à la Psychologie et à la Théologie leurs lumières, et vous êtes arrivé à des conclusions d'une parfaite sûreté et d'une grande richesse doctrinale. On vous lit avec joie et profit et quand, la lecture finie à regret, on aperçoit sur la couverture l'annonce d'un « Nouveau Manuel Biblique » qui va sortir de la plume » du même auteur », alors on éprouve une vive satisfaction; car l'Essai *est* caution *du* Manuel *et l'on est certain d'avance des solides qualités de celui-ci.*

*Je souhaite la bienvenue au Manuel, et à l'auteur, j'offre, avec mes encouragements, mes meilleurs sentiments in X*to Rege *et* Doctore.

† Jean,
Archevêque de Cambrai.

Evêché
de Nantes

Nantes, le 14 avril 1930.

Monsieur le Directeur,

J'ai reçu votre beau et bon volume sur l'Inspiration.

C'est le couronnement d'études où s'affirment votre science scripturaire, votre travail immense, vos connaissances philosophiques, théologiques et historiques.

Votre souci constant de suivre la lettre et l'esprit des règles posées par la sainte Eglise est pour nous une assurance de vérité.

Et votre âme sacerdotale passant dans vos écrits, nombre de vos lecteurs deviendront meilleurs en aimant plus ardemment les ouvrages divinement inspirés.

Votre thèse doctorale vous aurait-elle suggéré l'idée d'un Manuel Biblique ? *Certains l'ont pensé. Toujours est-il que vous avez la puissance voulue pour entreprendre cette nouvelle et nécessaire tâche.*

Avec mes félicitations très vives et mes vœux très sincères, veuillez bien agréer, je vous prie, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus respectueux et dévoués.

† E. L.-M. Le Fer de la Motte,
Evêque de Nantes.

† Evêché
de Monpellier

Montpellier, le 31 juillet 1929.

Cher Monsieur le Directeur,

*Votre belle thèse sur l'*Inspiration *vous a obtenu les félicitations les plus hautes et les plus autorisées. Si je me permets d'y ajouter les miennes, c'est en souvenir d'un passé toujours vivant et très cher.*

Chacun sait que le sujet choisi pour votre doctorat en Ecriture sainte présentait d'incontestables difficultés. Votre mérite n'est que plus grand de l'avoir traité avec tant de science théologique, de profondeur et de méthode.

Pour jeter plus de clarté dans votre travail, vous le commencez en recherchant et précisant la doctrine de l'Eglise sur la matière à étudier et sur les questions connexes. N'était-ce pas la bonne marche à suivre, comme elle s'impose d'ailleurs dans toute étude théologique, où l'interprétation, les déductions, la systématisation scolastiques ne doivent venir qu'après un lucide exposé de la doctrine traditionnelle.

Il vous plaît ensuite, au cours de votre thèse, de choisir de préférence au procédé de certains auteurs modernes et contemporains, celui du cardinal Franzelin, et de partir de la notion d'auteur pour expliquer l'inspiration des Livres Saints : Deus eatenus inspirator, quatenus auctor. *Certes, personne ne songera à vous le reprocher, après les fortes preuves dont vous appuyez cette position tant au point de vue rationnel qu'au point de vue doctrinal. Aussi bien, n'avez-vous pas avec vous les papes Léon XIII et Benoît XV ?*

Tout cela est très bien. Il semble cependant que la partie la plus poussée et la plus personnelle de votre étude soit, dans l'in-

terprétation scolastique, l'analyse de l'état psychologique de l'écrivain sacré sous l'influx inspirateur. On y voit parfaitement comment, sous cet influx, celui-ci devient l'instrument de Dieu, auteur et écrivain principal. Avec quel bonheur, en particulier, vous montrez que dans l'élévation de l'intellect agent, lumière naturelle selon saint Thomas d'Aquin, grâce à laquelle l'esprit découvre son objet, se trouve la vraie lumière inspiratrice, permettant à l'esprit de l'hagiographe de concevoir les vérités, que, l'action divine se poursuivant, il proposera au nom de Dieu et qui deviendront la parole de Dieu dans un écrit de Dieu !

Au cours de ce processus, la raison pratique joue un rôle important. Personne, peut-être, aussi bien que vous du moins, ne l'avait encore distingué et mis en relief.

Avec de telles qualités votre ouvrage ne peut que rencontrer un accueil favorable, surtout dans le clergé ami des fortes études théologiques. Je souhaite à ses nombreux lecteurs la joie que j'ai éprouvée à la lecture de ses pages si pleines et si lumineuses et le profit que j'en ai retiré.

Veuillez croire, cher Monsieur le Directeur, à mon affectueux dévouement en Notre-Seigneur.

† René,

Evêque de Montpellier.

PREMIÈRE PARTIE

DONNÉES POSITIVES

CHAPITRE PREMIER

Les livres canoniques

Au sens propre, dans une acception toute primitive, d'ailleurs assez peu attestée, le terme grec « κανών », apparenté pour l'étymologie à « κάννα » ou « κάννη », désignait la « tige de roseau (1). » Bientôt, par une extension de sens très naturelle, on l'appliqua à toute baguette de bois ou de métal (2). Ainsi, on appelait « κανόνες » les tringles croisées qui maintenaient les plaques d'or ou d'airain des boucliers anciens (3), les poignées rigides ou souples qui s'adaptaient à ces tringles et parfois s'y substituaient (4),

(1) R. P. Höpfl, Introd. in sacros utr. Test. lib. compendium vol. 1, Romae, 1922, p. 26. — Κάννα, κάννη, et leurs correspondants (latin : canna, prov. : cana, espagnol : caña, francais : canne) apparaissent dans nos langues occidentales comme les équivalents des substantifs sémitiques dérivés d'un radical primitif « qanu » (assyrien : qanû, hébreu : qanèh). Or qanu, qanèh, κάννα ou κάννη, et leurs correspondants latin, provençal, espagnol et français servent à désigner le « roseau » [cf. Virgile, Ovide, Juvénal. Noter spécialement le nom vulgaire de l'Arundo donax en français : *Canne de Provence*]. Le sens primitif de κανών semble donc bien avoir eu quelque rapport avec le roseau.

Les acceptions dérivées de κανών, comme il est facile de s'en rendre compte, nous permettent de déterminer avec plus de précision encore la signification originelle de ce terme : κανών, c'était la « *tige droite et grêle du roseau* ».

(2) Canne à sucre et canne à main attestent le même procédé de dérivation.

(3) Cf. Iliade, VIII, 193 : « Allons ! en avant (Hector excite ses chevaux), pressez votre course, afin d'atteindre le bouclier de Nestor, illustre maintenant jusqu'aux cieux pour être tout en or et les tringles (κανόνας) aussi. »

(4) Cf. Ibidem, XIII, 407 : « Idoménée se cache (devant Déiphobe) sous son bouclier rond, fait au tour d'airain scintillant et de peaux de bœufs, et muni de deux poignées (δύω κανόνεσσιν). »

la tige de la quenouille (1), le fléau des balances (2). Mais la tige du roseau et toutes verges semblables étaient employées pour « mesurer (3). » Le mot « κανών » devait donc recevoir une acception plus large encore ; il désigna tout instrument dont on se sert pour évaluer une grandeur : la règle du maçon, du dessinateur, de l'architecte (4). Puis le procédé métonymique aidant, l'espace mesuré, circonscrit, délimité, fut appelé, lui aussi, κανών. La 2e épître canonique aux Corinthiens atteste cette acception : Paul se glorifie dans les limites du partage que Dieu lui a assigné (κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος) ; il attend de son ministère quelques progrès nouveaux, mais toujours dans la zone que l'Esprit Saint lui a mesurée (κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν). Or, ici, le domaine de Paul, c'est le territoire de Corinthe et les autres provinces confiées par Dieu à son zèle (5).

Enfin, toute mesure étant, en quelque manière, un principe normatif : le point de repère, l'instrument régulateur, le modèle, reçurent le nom de « κανών. » Les tables chronologiques sont dites : « χρονικοὶ κανόνες (6) » ; le diapason : « μουσικὸς κανών (7) ; la statue du Doryphore, type plastique de la beauté corporelle,

(1) Cf. Ibid., XIII, 760 : A la course, dont Achille est l'arbitre, s'élancent Ajax Ulysse, Nestor. Ajax prend la tête suivi de très près par Ulysse. « Ulysse divin s'élança très près, comme est près de la poitrine d'une femme à la belle ceinture, la tige de la quenouille (κανών), qu'elle porte habilement dans ses mains et qu'elle tient très près de sa poitrine, lorsqu'elle tire par son fil, le fil roulé sur le fuseau. »

(2) Cf. Anth. palat., XI, 334. « Un homme, ayant appris que Damagore et la peste se valaient, suspendit l'un et l'autre aux fléaux d'une balance (ἐκ κανόνος). »

(3) Aussi la « canne » est-elle une mesure de longueur employée en divers pays, particulièrement en Italie. Sa valeur n'est pas constante ; celle de Naples fait 2 m. 29.

(4) Cf. Euripide, Troades, 6. Neptune affirme ses sympathies pour les Troyens. « Depuis qu'autour de cette terre de Troie, nous avons, Phébus et moi, dressé « des tours de pierres avec des *règles droites* (ὀρθοῖσιν κανόσιν), jamais la bien- « veillance pour la ville des Phrygiens n'est sortie de mon cœur. » (Le texte permet de traduire aussi : pour la ville de mes Phrygiens).

Cf. également Platon., Philèbe, 56 b. « L'architecture, science exacte, a besoin de plus d'instruments que les autres arts. Elle se sert, dit Socrate à Protarque, κανόνι καὶ τορνῷ. » Cf. enfin Diog. Laerce, (Pythagore), VIII, 12.

(5) II Cor., X, 13-16.

(6) Plutarque, Solon, 27.

(7) Theol., II, 27 (D. L. VIII, 12).

fut appelée « κανών », et l'histoire retient cette appellation en y ajoutant le nom du sculpteur : ce fut le « canon de Polyclète (1). »

Cette dernière acception de « κανών » ouvrait la voie toute grande à une signification métaphorique. Le nom qui primitivement désignait la tige du roseau en vint à signifier une mesure d'ordre spirituel, un principe de discipline dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre pratique, une règle morale. « Κανόνες », ce sont les lois de la cité dans Lycurgue et Démosthène, les règles du langage parlé ou écrit (2), les écrivains et les orateurs passés maîtres en l'art de bien dire. « Κανών » c'est la norme du juste dans Euripide : qui l'a bien étudiée ne saurait déchoir, dit Hécube (3). Pour Démosthène, la liberté et l'indépendance, ces deux mobiles dont jamais ne se sont inspirés les traîtres, constituaient, pour les anciens habitants de la Grèce, la mesure suprême du bonheur : ὅροι τῶν ἀγαθῶν καὶ κανόνες (4).

Nul ne sera donc surpris de rencontrer sous la plume de saint Paul, en l'Epître aux Galates (5), le terme « κανών » avec le sens de « règle morale. » L'apôtre appelle sur les chrétiens dociles, qui se soumettront à la manière de vivre prescrite par sa lettre, la paix et la miséricorde de Dieu. « *Quicumque hanc regulam* « *secuti fuerint* (τῷ κανόνι τούτῳ), *pax super illos et misericordia et* « *super Israël Dei.* »

De même, dans l'Epître aux Philippiens (6), « κανών » désigne la discipline commune que tous les fidèles doivent garder intacte : « *Verumtamen ad quod pervenimus ut idem sapiamus, et in eadem* « *permaneamus regula* (τῷ αὐτῷ κανόνι). »

Les Pères des premiers siècles et les anciens écrivains ecclésiastiques utilisèrent, à la suite de saint Paul, le terme « κανών », entendu très nettement dans le sens métaphorique, pour désigner les normes régulatrices de la foi et des mœurs. Ecoutons Polycrate

(1) Lucien, XXXIII, De Soc., 75 ; Pline., H. N., XXXIV, 55.

(2) Westcott, General Survey of the history of the Canon of the New Testament. Londres, 1855, p. 541.

(3) Cf. Euripide, Hécube, 602 : « Assurément il a été élevé, comme il faut, « dans la science de l'honnêteté : et qui l'a bien apprise connaît le vice pour « avoir étudié la règle de la vertu (κανόνι τοῦ καλοῦ). »

(4) Cf. Oratio de Corona, 324, 27.

(5) Gal., VI, 16.

(6) Philip., III, 16.

défendant avec les Evêques d'Asie, la coutume des quartodécimans : « Tous (nos prédécesseurs) considéraient le 14 Nisan « comme le vrai jour de la Pâque, se conformant aux préceptes de « l'Evangile sans y rien changer et suivant en cela la « règle de la « foi » : κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες (1). Tout semble indiquer qu'il faille identifier ici la « règle de la foi » avec le récit johannique. On sait, en effet, que les quartodécimans s'appuyaient, pour défendre leur position, sur des motifs spécifiquement chrétiens : l'exemple de Notre-Seigneur, la tradition léguée par saint Jean (2). Or c'était bien surtout dans le quatrième évangile qu'ils puisaient leurs convictions.

Dans saint Augustin, ce n'est pas seulement l'évangile johannique, mais toute l'Ecriture qui reçoit le nom de « norme de la vérité ». Les écrits des Apôtres ne sont point entachés de faussetés. Que parler des attitudes de Paul à l'endroit de Pierre : « *Non* « *nunc inquiro quid fecerit : quid scripserit quaero ; hoc adqua estio-* « *nem quam suscepi maxime pertinet ; ut veritas divinarum Scriptu-* « *rarum, ad nostram fidem ædificandam memoriae commendata,* « *non a quibuslibet sed ab ipsis apostolis, ac per hoc in* canonicum « *auctoritatis culmen recepta, ex omni parte verax atque indubitan-* « *da persistat* (3). » Augustin ne s'occupe point de ce qu'a fait Paul. Qu'a-t-il écrit ? Voilà l'important dans une thèse où ce qui est en jeu, c'est la souveraine véracité des Ecritures « *placées au plus* « *haut degré de l'autorité canonique* », par conséquent *règles suprêmes de la vérité.* Et ce sera toujours l'un des plus beaux titres de l'évêque d'Hippone d'avoir maintenu avec une aussi constante fermeté cette autorité normative des Livres Saints qu'il savait si bien opposer aux fables apocryphes. « *In his autem apocryphis,* « *etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa nulla est* cano- « nica auctoritas (4). »

Cependant, cette application, facile à justifier, du terme « κανών » — avec le sens de règle — aux Livres Saints, ne semble pas avoir dominé aux premiers siècles. Quintilien, par un procédé métonymique, n'avait-il pas désigné, sous le nom de « canon », la

(1) Eusèbe, H. E. V, 24 ; M. G., XX, 495.
(2) Héfélé, Hist. des Conciles, T. I, 1re partie (1907), p. 138 sq.
(3) Ep. LXXXII, ch. I, 7 ; M. L., XXXIII, 278.
(4) De Civ. Dei, Lib. XV, ch. XXIII, 4 ; M. L., XLI, 470.

liste dressée par les grammairiens alexandrins des meilleurs classiques grecs (1) ? Aussi « κανών », règle du vrai, devait fatalement s'appliquer aux collections qui réunissaient les normes abstraites et les modèles concrets de l'art et de l'action. Or les Ecritures sacrées avaient été pieusement recueillies, fidèlement conservées, jalousement séparées de tout ouvrage profane. Sans doute, le recueil reçut d'abord le nom générique de « Testament ». Il y eut l'Ancien et le Nouveau Testament : « παλαιὰ διαθήκη et καινὴ διαθήκη » (2). Mais bientôt, *le caractère normatif du contenu influant probablement sur la dénomination du contenant*, le terme « κανών » avec l'acception de liste, de catalogue, fut employé pour désigner la collection elle-même des Livres Saints.

Peut-être devons-nous à Origène cette désignation. C'est au moins ce que nous inviterait à penser quelque traduction de saint Jérôme. Dans la version qu'il nous donne, en effet, du Prologue du Cantique, le prince de l'exégèse paraît avoir lu sous la plume de l'auteur des Hexaples l'adjectif « κανονικάς » appliqué aux Saintes Lettres, selon l'acception que nous déterminions plus haut, avec le sens passif de « catalogué ». « *Quæ in his scripturis, « quas canonicas habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen « inveniuntur* (3). » A supposer même que la traduction hiéronymienne ne soit pas philologiquement exacte — de fait, Origène avait coutume de désigner la collection des Livres Saints par la formule « αἱ ἐν διαθήκῃ Βίβλοι (4) : elle démontre avec évidence que la synonymie de « διαθήκη, ἐνδιάθηκος, κανών, κανονικός » était familière aux esprits du IVe siècle.

Aussi bien, on ne saurait en douter. Les textes abondent où

(1) Quint., Inst. rhet., X, I, 54 et 59.

(2) Il y a lieu de rapprocher du substantif « διαθήκη » les adjectifs correspondants ἐνδιάθηκος, de même formation, et ἐνδιάθετος, substitué au premier dans le texte de certains Pères ou écrivains ecclésiastiques. Nous trouvons « διαθήκη » à partir de Clément d'Alexandrie ; ἐνδιάθηκος se rencontre en Origène, De orat., XIV (M. G., XI, 461) ; en Eusèbe, H. E., III, XXV (M. G., XX, 216, 269) ; ἐνδιάθετος apparaît en saint Basile, Sermo de ascetica disciplina, I (M. G., XXXI, 649), en saint Epiphane, De mensuris et ponderibus, III, 10 (M. G., XLIII, 244, 253), en Cosmas Indicopleustes, Top. christ., VII (M. G., LXXXVIII, 372).

(3) In Cant. cant., M. G., XIII, 83.

(4) Cf. A. Zöllig, Die Inspirations ehre des Orig. (Strasburg, Theol. Stud., , I.). Freiburg, 1902.

« κανών », ses dérivés et ses équivalents doivent s'interpréter soit uniquement, soit principalement de la collection des Livres Saints ou des ouvrages introduits dans cette collection. Le canon 59 du concile de Laodicée (1) constitue un témoin de première valeur en faveur de cette acception de « κανών, κανονικός ». Voici ce texte important : « On ne doit pas lire dans l'Eglise des psaumes composés « d'autorité privée (ἰδιωτικούς), ni des livres qui ne sont pas canoni- « ques (ἀκανόνιστα), mais on ne doit lire que les livres canoniques « (τά κανονικά) de l'Ancien et du Nouveau Testament. »

Ici « κανονικά » s'oppose à ἰδιωτικούς et à ἀκανόνιστα. Tandis que les psaumes composés d'autorité privée — comme ceux de Bardesane, de Paul de Samosate et d'Apollinaire (2) — et les livres non « canonisés » ne doivent pas être lus dans l'Eglise, les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament pourront l'être en toute sécurité. L'épithète ἀκανόνιστα ne saurait introduire que l'idée d'un livre non admis au Canon. Par conséquent, pour le rédacteur des décrets du Concile, le terme « canonique » désigne les livres inscrits au Canon. C'est ainsi que saint Amphiloque nous parle du « Canon des Ecritures sacrées » ; il en énumère le contenu et conclut par ces vers :

Οὗτος ἀψευδέστατος κανών (3)...

De même saint Jérôme et saint Augustin entendaient le terme « Canon » au sens de collection, de recueil, dans une foule de ormules où entrait cette dénomination. L'Ancien Testament constitue pour saint Jérôme le « Canon de la vérité hébraïque (4) » ; certains livres que l'Eglise ne reçoit pas ne « figurent pas au Canon » dit saint Augustin (5).

Ainsi les Livres saints furent appelés canoniques d'abord parce que régulateurs en matière de foi et de morale, ensuite parce que reçus dans le catalogue sacré (6). Il est difficile de démontrer pé-

(1) Héfélé, H. des Conc., I, 2e partie, page 1025, Paris, 1907.

(2) Dict. d'arch. chrét., I, 2282 sq, (H. L.), Letouzey.

(3) Iambi ad Seleuc., 319 ; M. G., XXXVII, 1598.

(4) St Jérôme, Ep. LXXI, 5 ; M. L., XXII, 671. Cf. aussi : Prol., Galat M. L., XXVIII, 556.

(5) De Civ. Dei, XVIII, 38 ; M. L., XLI, 598. Cf. aussi, De doctr. christ, IIa VIII, 13 ; M. L., XXXIV, 41. Totus autem Canon Scripturarum... his libris continetur. Speculum, M. L., XXXIV, 946.

(6) Il est permis de penser que le passage de canon *règle* à canon *catalogue* fut le résultat d'une métonymie.

remptoirement que l'acception canon-catalogue ait été primitive ; il est certain qu'aux premiers siècles l'acception canon-norme ne comporte pas de nombreuses attestations (1).

Aux siècles suivants, les deux acceptions eurent cours. Dès le v^e^ siècle, Isidore de Péluse appelle très nettement les lettres divines le « canon de la vérité » : τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας τὰς θείας φὴμι γραφάς (2). Macarius Magnès, Vincent de Lérins mettent aussi l'accent, lorsqu'ils désignent, sous le nom de Canon, les écrits sacrés, sur l'idée de « norme » impliquée dans le concept. Cependant l'acception canon-catalogue, canon-recueil, se développe de son côté, avec le cortège des dérivés, auxquels de bonne heure, elle avait donné naissance, κανονίζειν, κανονιζόμενα, κεκανονισμένα, ἀκανόνιστα.

Aussi ne faut-il pas être surpris si la définition descriptive des livres canoniques tient compte des deux aspects sous lesquels se présentèrent ces ouvrages, et peut se formuler ainsi : « des écrits incorporés par le Magistère ecclésiastique dans le catalogue des livres sacrés, et tenus par l'Eglise pour normatifs en matière de doctrine et de morale ». Sans doute, cette notion ne nous livre pas la *raison ontologique* de la canonicité. Elle nous suffit cependant pour mener à bien la deuxième partie de ce chapitre, où nous nous proposons d'exposer à grands traits la formation du Canon de l'Ecriture.

***

L'histoire du Canon scripturaire ne saurait être traitée ici dans tous ses détails. Nous n'avons, en effet, pour but dans ces premières pages que de présenter l'objet matériel de notre étude : le terme de l'inspiration, les livres irrévocablement canoniques. Aussi nous contenterons-nous de résumer en quelques brefs aperçus les étapes par lesquelles sont passées les collections sacrées des Ecrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L'embryon du Canon de l'Ancien Testament fut assurément le

(1) Ces conclusions nous paraissent découler nécessairement des textes cités sans parti-pris. Elles ne correspondent pas absolument à la pensée de l'auteur de l'art. « Canon des livres saints » dans le Dict. de la Théol. cath. (Letouzey, Paris). Nous croyons que Credner : « Zur Geschichte des Kanons », p. 67, exprime un avis plus averti.

(2) Ep., I, IV ; M. G., LXXVIII, 1185.

« livre de la Loi. » Moïse l'écrit ; il le confie aux lévites, ordonne que tous les sept ans on en donne lecture (1). Après l'avoir rédigé, il le fait placer près de l'arche d'Alliance pour qu'il témoigne contre Israël (2). A la loi de Moïse, Josué, rénovateur de l'Alliance, ajoute quelques préceptes ; il les écrit lui-même dans le volume sacré (3).

Plus tard, Samuel consignera dans le « Livre » la constitution de la royauté (4).

Après les règnes impies d'Amon et de Manassé, sous le gouvernement réparateur de Josias, nous voyons les ouvriers du roi découvrir dans les fondations du temple le « Livre de la Loi. » C'était au moins une partie — peut-être le Deutéronome entier — de l'œuvre mosaïque (5). Enfin après l'exil, Esdras rappelle aux réchappés de Babylone la Loi de Iahvé : « Tout le peuple s'assembla « comme un seul homme sur la place qui est devant la porte des « eaux. Ils dirent à Esdras, le scribe, d'apporter le livre de la Loi « de Moïse.

« Le prêtre Esdras apporta la Loi devant l'assemblée. Tout le « peuple fut attentif à la lecture du Livre de la Loi (6). »

Tel fut, de toute évidence, le premier recueil canonique.

Cependant un certain nombre des orateurs envoyés par Iahvé pour parler au peuple en son nom écrivaient leurs oracles.

Ainsi *Isaïe* : « Iahvé me dit : Prends une grande tablette et écris « dessus : A prompt butin, proche pillage (7)... Va maintenant, « écris ces choses devant eux sur une tablette (8). »

De même *Jérémie*, à qui Dieu ordonna, la quatrième année du règne de Joakim, d'écrire tous les oracles prononcés contre Israël, contre Juda et contre les peuples idolâtres, depuis le jour de sa vocation jusqu'à cette date (9). Après l'acte sacrilège du roi (10),

(1) Deut., XXXI, 9, 14.
(2) Ibidem, XXXI, 24, 26.
(3) Josué, XXIV, 26.
(4) I Samuel, X, 25.
(5) II Reg., XXII, 8 ; XXIII, 2.
(6) Néhémie, VIII, 1, 3.
(7) Isaïe, VIII, 1.
(8) Ibidem, XXX, 8.
(9) Jérémie, XXXVI, 1, 2.
(10) Ibidem, XXXVI, 20, 26.

nouvel ordre de Dieu et nouvelle rédaction des discours prophétiques, auxquels vinrent s'ajouter des oracles jusqu'alors inédits (1).

Ezéchiel, dont les actions symboliques étaient des prophéties en acte, reçut lui aussi, au moins une fois, de Dieu, l'ordre de mettre ses oracles par écrit (2). Par ordre de Iahvé, *Daniel* écrivait aussi ses visions et les scellait jusqu'à l'époque de leur réalisation (3). Ce fut l'origine des livres prophétiques.

A la Loi et aux Prophètes, devaient s'adjoindre les livres sapientiaux. *Salomon* avait reçu la sagesse et la prudence en partage ; aussi prononça-t-il 3.000 paraboles et 5.000 chants (4). Une partie de ces écrits fut recueillie dans le livre des *Proverbes*. Le roi Ezéchias ordonnait aux lévites de louer Dieu par les paroles de *David* (5) (*les psaumes*), et faisait aussi recueillir par ses gens certains adages de Salomon (6).

Ainsi apparaissent chez les Juifs quelques recueils d'écrits, objets de respect et de vénération. Quand les Juifs commencèrent-ils à dresser le catalogue de ces livres ? Quand fut clos le canon qui les contenait ? Ce sont là deux questions que la critique pose, mais ne résout pas avec pleine certitude. N'ayant point ici à examiner ces problèmes, mais seulement à constater l'existence du canon juif, il nous suffira de signaler les témoins qui en attestent avec précision la réalité.

Au IIe livre des Macchabées, nous lisons, dans la lettre adressée par les Juifs de Palestine aux Juifs d'Egypte, que Néhémie avait construit une bibliothèque et y avait rassemblé les livres des Rois et des Prophètes, les paroles de David et certaines lettres royales : « *construens bibliothecam congregavit de regibus libros et Prophetarum et David et epistolas regum de donariis* (7). »

Le petit fils de Jésus ben Sirach laisse voir clairement, dans la préface qui prélude à sa traduction de l'Ecclésiastique, la con-

(1) Jérémie, XXXVI, 27, 32.
(2) Ezéchiel, XXIV, 1, 2.
(3) Daniel, VIII, 26 ; XII, 4.
(4) I Reg., IV, 29, 32.
(5) II Paral., XXIX, 30.
(6) Prov., XXV, 1.
(7) II Mach., II, 13.

naissance qu'il a du recueil sacré : « *Multorum nobis et magnorum « per legem, et prophetas, aliosque qui secuti sunt illos, sapientia de- « monstrata est.* » Son aïeul ne fit d'ailleurs qu'apporter sa pierre à ce magnifique édifice doctrinal : « *Avus meus Jesus, postquam « se amplius dedit ad diligentiam lectionis legis, et prophetarum, et « aliorum librorum qui nobis a parentibus nostris traditi sunt, voluit « et ipse scribere aliquid horum quæ ad doctrinam et sapientiam per- « tinent.* » Et s'il entreprend de traduire en grec l'écrit de son ancêtre, le descendant du Siracide ne s'illusionne pas sur les déficiences que toute traduction entraîne, qu'il s'agisse de l'ouvrage en question ou des autres livres de la littérature sacrée. « *Nam « deficiunt verba hebraïca, quando fuerint translata ad alteram lin- « guam ; non autem solum hæc, sed et ipsa lex, et prophetæ cætera- « que aliorum librorum non parvam habent differentiam quando inter « se dicuntur.* » Ainsi donc, à trois reprises, il est question dans ce court prologue de livres déterminés, groupés sous trois titres, et qui semblent constituer une collection encore ouverte à de nouvelles inscriptions. Le Siracide atteste, en effet, qu'il a écrit sous l'inspiration de la Sagesse : « *Hæc omnia liber vitæ et testamentum « Altissimi* », et le petit-fils place l'œuvre de son aïeul au même rang que les Ecritures anciennes.

Par conséquent, vers la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ, on admettait en Judée un recueil de Livres sacrés, et déjà on les partageait en plusieurs sections.

Les ouvrages ainsi honorés par la Synagogue d'un culte spécial sont cités par Notre-Seigneur lui-même et les Apôtres. Les *Evangiles* (1) et les *Epîtres* (2) mentionnent nombre de textes de la Loi, des Prophètes, des Hagiographes. *Philon* (3) invoque les « Livres sacrés » qui contiennent les oracles de Dieu ; il les appelle

(1) Jean, VII, 42. Nonne Scriptura dicit : quia ex semine David (Ps. 88, 5 ; 131, 11) et de Bethleem castello venit Christus ? (Mich., V, 2).

(2) I Petri, II, 6-8. Continet Scriptura : Ecce pono in Sion lapidem summum angularem, electum, pretiosum ; et qui crediderit in eum, non confundetur (Isaïe, 28, 16). Lapis quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli (Ps. 117, 22), et lapis offensionis et petra scandali (Isaïe, VIII, 14). On cite de même sous la formule : « Scriptum est in lege », des textes répandus dans tous les Livres saints. Cf. Io., X, 34 ; XV, 25. — Rom., III, 19 ; I Cor., XIV, 21.

(3) Cf. Pesch. De Insp., Fribourg-en-Brisgau.

les *Saintes Lettres*, les *Saints Livres*. Il en cite un certain nombre, sans en dresser pourtant une liste complète.

Flavius Josèphe détermine avec plus de précision l'étendue de la collection :

« Nous n'avons pas un nombre infini de livres qui se contredi-« sent les uns les autres ; nous n'en avons que vingt-deux, qui con-« tiennent toute l'histoire du passé et que nous estimons à juste « titre [pour divins (1)]. Cinq de ces livres sont de Moïse ; ils con-« tiennent les lois et le récit des événements depuis l'origine de « l'humanité jusqu'à la mort de Moïse, ce qui comprend une durée « de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'au rè-« gne d'Artaxercès, successeur de Xercès, roi des Perses, les pro-« phètes qui ont succédé à Moïse ont écrit en treize livres les évé-« nements de leur époque. Les quatre autres livres contiennent « des hymnes en l'honneur de Dieu et des préceptes utiles aux « hommes. Aussi, depuis Artaxercès jusqu'à nos jours, tout ce qui « est arrivé a-t-il été également fixé par écrit. Mais ils (les livres « plus récents) n'ont pas la même autorité que les précédents parce « qu'il n'y a pas de succession ininterrompue des prophètes (2). »

Le chroniqueur partage donc l'ensemble des œuvres littéraires juives en deux sections. L'une comprend des écrits publiés depuis l'origine de l'humanité jusqu'à la mort d'Artaxercès ; l'autre, des ouvrages beaucoup plus récents. Les livres de la première époque, curieusement disposés sous trois chefs — cinq tomes de la Loi, treize écrits prophétiques, quatre ouvrages didactiques — correspondent, semble-t-il, à nos trente-neuf protocanoniques. Les publications survenues après la mort d'Artaxercès ne partagent pas le crédit que l'on accorde à la littérature ancienne, scellée par les messagers de Dieu. Nous n'avons pas à apprécier la valeur du témoignage de Josèphe au regard des diverses hypothèses relatives à la fixation du canon hébreu. Il nous suffit de noter que l'auteur du « *Contra Apionem* » atteste l'existence d'un recueil de livres choisis, désormais fermé, semble-t-il, à tout écrit nouveau.

Les indications de Josèphe sont d'ailleurs corroborées par un ré-

(1) L'attribut « divin » manque dans le man., mais on le trouve en Eusèbe, H. E., III, 10 ; M. G., XX, 242.

(2) Contra Apionem, I, 7, 8.

cit du IVe Livre d'Esdras. Nous y lisons que le scribe pieux, navré de la disparition des Saintes Lettres et poussé par l'Esprit divin dont il avait imploré l'assistance, se mit à dicter à cinq secrétaires tout ce que contenaient les rouleaux perdus. Quatre-vingt-quatorze livres sortirent ainsi des mains d'Esdras : vingt-quatre — nos livres protocanoniques — devaient être immédiatement utilisés ; les soixante-dix autres seraient scellés en attendant le jour de leur distribution aux sages des peuples. On sait que ce document, semé d'éléments fantaisistes, nullement d'accord avec les données des livres canoniques touchant l'activité d'Esdras, en contradiction même avec ce que nous savons de l'origine de plusieurs écrits protocanoniques, est devenu, malgré tout, la source principale de l'hypothèse d'après laquelle le grand restaurateur du Mosaïsme aurait fixé le canon des vingt-quatre livres de la bible palestinienne. Pour ce qui nous concerne, une seule donnée intéressante s'en dégage : le respect dont les Juifs entouraient des écrits tenus pour sacrés et qu'un zèle farouche séparait de plus en plus des lettres profanes.

Le rejet de certains livres et, par conséquent, le groupement sélectif d'ouvrages plus particulièrement appréciés, se constatent dans toute la littérature talmudique. Le passage le plus classique, en même temps que le plus ancien, se lit dans le traité *Baba-Bathra* (1) contenu dans le Talmud babylonien. On y sent le dogmatisme des écoles rabbiniques, on devine qu'une haie hérissée entoure désormais la collection sacrée.

« Nos docteurs ont transmis l'enseignement suivant : Ordre des « prophètes : Josué et les Juges, Samuel et les Rois, Jérémie et « Ezéchiel, Isaïe et les Douze...

« Ordre des hagiographes : Ruth et le livre des Psaumes, et Job, « et les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, et les « Lamentations, Daniel et le volume d'Esther, Esdras et les Chro- « niques... etc. »

Telle nous apparaît la conception que les Rabbins avaient, vers la fin du IIe siècle chrétien, de l'étendue du canon de l'Ancien Testament.

De tous ces documents il résulte évidemment que, deux siècles

(1) 14a 15b. C'est une « baraïthra », c'est-à-dire un document qui date du temps de la Mischna.

environ avant le Christ, il existait chez les Juifs une collection connue de livres sacrés, que cette collection ne s'agrégeait pas n'importe quels écrits, et qu'elle avait tendance à exclure peut-être définitivement, en tout cas avec une certaine obstination — très visible au travers des textes cités — des ouvrages récents traités en parents pauvres par les autorités synagogales.

Les Juifs d'Alexandrie n'étaient pas moins convaincus que les Palestiniens de l'existence des livres saints. Seulement ils ne laissent point voir à l'égard des écrits plus récents les hésitations et les oppositions que nous trouvons dans la littérature palestinienne concernant le recueil sacré. La bible d'Alexandrie comprend nos deutérocanoniques et ceux-ci n'y figurent point en appendice, mais intimement mélangés avec les ouvrages de la bible hébraïque. Serait-ce que la Synagogue égyptienne eût brisé de bonne heure avec l'autorité hiérosolymitaine ou que le Magistère palestinien ait postérieurement à la traduction des LXX éliminé peu à peu des écrits moins connus ? La première hypothèse semble peu conciliable avec l'hégémonie qu'exerçait Jérusalem sur toutes les Juiveries, spécialement sur les Juiveries égyptiennes (1). Les conditions dans lesquelles se serait vérifiée la seconde débordent trop le champ de notre étude pour que nous puissions nous y attarder. Qu'il nous suffise de conclure que le Judaïsme était, au temps où le christianisme se substituait à lui, en possession d'une collection d'écrits normatifs en matière de dogme et de morale. A Jérusalem et à Alexandrie, on avait *des livres saints* et, dans le monde, partout où les Juifs s'étaient fixés, les ouvrages vénérés par eux étaient connus et religieusement traités.

L'Eglise catholique reçut l'A. T. des mains des Juifs. Mais c'est au recueil d'Alexandrie qu'allèrent ses préférences. Durant les trois premiers siècles chrétiens, les différentes églises acceptèrent, sinon par un décret solennel, du moins pratiquement et sans conteste, le catalogue égyptien. Puis on fut invité par l'attitude des Palestiniens, par la défection d'un grand nombre de Juifs qui

(1) Nous n'ignorons pas l'existence du Temple de Leontopolis, ni de celui d'Eléphantine. De tels faits témoignent bien d'une certaine indépendance chez les Juifs de la dispersion vis-à-vis des Juifs de la ville sainte (Cf. Höpfl, Intr. gen. in sacr. utr. test. libr., vol. I, Rome, 1922, d. 40). La question est de savoir si le désaccord pouvait exister entre Juifs d'Egypte et Juifs de Palestine *sur une matière aussi grave que l'Ecriture Sainte* » (Cf. Dennefeld., Hist. des livres de l'A. T. Paris, 1929, p. 15).

rejetaient les Septante, à considérer les divergences des deux canons. Les opportunités de la tactique, dans la discussion avec les Juifs, amenèrent naturellement à faire surtout état des écrits admis par tout le monde, des livres universellement tenus pour divins. La multiplication des apocryphes dut faciliter la défiance à l'égard de certains opuscules ne présentant pas les mêmes garanties que d'autres au regard de la critique externe (1). Toujours est-il qu'à partir du IIIe siècle, on surprend chez des écrivains ecclésiastiques quelques doutes — voire même des négations — à propos de plusieurs ouvrages non inscrits au Canon palestinien (2). Cependant le sentiment général des auteurs sacrés resta favorable à la collection d'Alexandrie tout entière (3). Nous en avons pour preuves les consécrations du recueil relevées dans les documents officiels de l'époque : canon 36 ou 47 du 3e concile de Carthage (397) (4), lettre du Pape Innocent Ier à Saint Exupère, évêque de Toulouse (20 février 405) (5).

Au XVIe siècle, les Protestants essayèrent d'établir une démarcation entre les Livres Saints dont la canonicité n'avait jamais été contestée et ceux qui avaient eu plus de peine à entrer officiellement dans le Canon (6). Le Concile de Trente refusa de sous-

(1) R. P. J.-B. Frey, C. S. S., Dict. de la Bible (supplément), art. Apocryphes de l'A. T., Col. 354.

(2) Origène (De origine, IV, 33 ; M. G. XI, 407). Cf. R. B. 1901, pp. 413-423 : art. de Van Kasteren sur « l'Ancien Testament » d'Origène. — Canon de Méliton (apud Eus., Hist. eccl., IV, 26 ; M. G., XX, 396). — Saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Hilaire, etc., ont admis en certains passages de leurs œuvres un canon incomplet.

(3) Cf. Saint Clément de Rome, I Ep., IX-X. et Eccli., XLIV, 16-20 ; — III et Sap., II, 24 ; — XXVII et Sap., XI, 22, XII, 12.
Saint Justin (?). Cohort. ad Gaerc., 13 ; M. G., VI, 205.
Cl. Alex., I, 21 ; M. G., VIII, 833.
Strom., II, 7 ; IV, 19 ; M. G., VIII, 969, 1328.
Origène cite plus de 10 fois Tobie, 3 fois Judith, 20 fois environ la Sagesse, 70 fois et plus l'Ecclésiastique, 2 fois le 1er livre des Machabées, 15 fois le second.
Aug., De doctr. christ., II, 8-13 ; M. L. XXXIV, 41 (397).

(4) Héfélé, op. cit., t. II, 1re partie, pp. 98 sq. Denz., 92.

(5) Héfélé, op. cit., t. II, 1re partie, p. 198. Denz., 96.
Nous nous abstenons à dessein de citer le décret, dit de Gélase, attribué tantôt au pape Damase, tantôt au pape Gélase, tantôt au pape Hormisdas. Il est aujourd'hui reconnu que ce décret est l'œuvre d'un auteur privé du VIe siècle.

(6) R. P. J.-B. Frey, Inst. bibl., Appendix de libris apocryphis, p. 62.

crire à ces vues (1) : il sanctionna de son autorité infaillible le Canon catholique venu des Juifs d'Alexandrie (2).

Cependant, de son côté, le Canon du Nouveau Testament prenait naissance et se développait. Vers l'an 100, à la mort de saint Jean, tous les livres que l'Eglise devait y inscrire avaient vu le jour. Il va sans dire que d'ouvrages encore si récents on ne trouve pas alors de catalogue complet. Cependant la seconde épître de saint Pierre (3) fait une allusion marquée aux épîtres de saint Paul, qu'elle assimile aux autres livres saints. Vers l'an 95, saint Clément de Rome connaît déjà les Synoptiques, les Actes, les lettres aux Romains, aux Corinthiens, la première épître à Timothée, les épîtres à Tite et aux Hébreux, les épîtres de saint Pierre, celle de saint Jacques et l'Apocalypse. La « Didachê » n'ignore point saint Matthieu, ni saint Luc, ni même plusieurs lettres apostoliques (4).

Dès la deuxième moitié du second siècle, il existait un Canon du Nouveau Testament, partagé en deux sections : l'Evangile et l'Apôtre. La première partie comprenait les quatre Evangiles ; la seconde, les autres livres du Nouveau Testament, moins : l'épître aux Hébreux, la 2e épître de saint Pierre, la 2e et la 3e de saint Jean, l'épître de Jude et l'épître de Jacques. A la fin du IIIe siècle, le Canon ne s'est pas sensiblement modifié ; cent ans après, il est presque définitivement constitué.

Alors, en Occident, les décisions des Papes et des Conciles se multiplient. Innocent Ier signale, dans sa lettre à saint Exupère (5), non seulement les livres de l'Ancien Testament, mais aussi ceux du Nouveau, y compris les écrits qui n'étaient pas, aux siècles précédents, universellement inscrits au Canon des Lettres Sacrées. En 419, le 16e Concile de Carthage adopte le même Canon (6). La promulgation en fut renouvelée, au Concile de Florence, par le

(1) Certains Pères auraient proposé de partager en deux groupes les livres canoniques : le premier groupe eût compris les « protocanoniques » ; le second, les livres ayant une valeur canonique, mais appelés par quelques-uns « apocryphes ».

(2) Sess. IV, 8 avril 1546. Cf. Denz., 783-784.

(3) II Petri, III, 15-16.

(4) Cf. Funk., Patres apost., T. I, éd. 1901, pp. 640, 641, 645.

(5) Héfélé, t. II, 1e p., p. 198. Denz. 96.

(6) Mansi, t. IV, p. 430.

pape Eugène IV, dans le décret destiné aux Jacobites (1441) (1).

En Orient l'exemple des Occidentaux est suivi. La version syriaque philoxénienne complète la Peschito en lui adjoignant les quatre épîtres catholiques. Dès le quatrième, ou, au plus tard, le v^e^ siècle, les livres dont les latins avaient suspecté le caractère sacré étaient admis unanimement par l'Eglise syrienne.

L'Eglise d'Arménie possédait certainement, au v^e^ siècle, une traduction de toute la Bible, le Nouveau Testament intégralement compris.

L'Eglise grecque tarda quelque peu à déposer ses hésitations sur la canonicité des écrits dont quelques latins eux-mêmes avaient douté. Cependant, au concile *in Trullo*, tenu à Constantinople en 691-692, les Grecs adoptèrent officiellement le Canon des Occidentaux (2).

Le Concile de Trente consacra le recueil du Nouveau Testament comme il avait scellé celui de l'Ancien (3). Nous avons donc, dans le catalogue dressé par lui, la liste définitive des livres canoniques.

*
* *

Les controverses dont fut l'objet la canonicité de plusieurs écrits de l'Ancien Testament ainsi que le Nouveau, donnèrent lieu à certaines dénominations dont la portée, purement historique, ne doit pas être exagérée. On appela « proto-canoniques » les livres ou fragments dont la canonicité n'avait pas été sérieusement mise en doute. On donna le nom de « deutéro-canoniques » aux livres ou sections, dont la canonicité, contestée par quelques auteurs, fut reconnue officiellement à une époque plus tardive. Les livres dont le caractère sacré était suspect purent, pendant la période d'hésitation, aux yeux des écrivains qui doutaient de leur canonicité, revêtir une autorité moins grande. Mais une fois leur inscription au Canon sanctionnée par le magistère infaillible, les deutéro-canoniques recevaient, à l'égal de leurs pareils, le même culte. Objectivement égaux aux proto-canoniques quant à la pureté de leur doctrine, ils étaient regardés comme tels à me-

(1) Denz., 783, 784.
(2) M. G., CXXXVII, 211.
(3) Denz., 783.

sure qu'on les introduisait parmi eux. En réalité tous les livres canoniques partagent la même autorité ; leur témoignage est irréfragable, souverain.

Nous avons pour preuve de la suprême autorité des livres canoniques les noms dont on les décore et l'usage que l'on fait de leur contenu.

Les livres canoniques sont appelés d'une dénomination d'excellence qui les élève au-dessus de tous les écrits profanes. Ils sont l'Ecriture : Γραφή, *Saphar* ; ou, plus souvent peut-être, les Ecritures : Γραφαί, Γράμματα, *Sepharim*. Ainsi, dans l'ordre de l'existence, on dit de Dieu : « Celui qui est », ὁ ὢν, *Iahvé*.

Nombreuses sont les autres appellations qui marquent bien aussi l'importance de la collection sacrée. L'Ecriture est le Livre des Livres : Liber, ἡ βίβλος, τὸ βιβλίον, τὰ βιβλία, la Bible. Elle est sainte : τὰ ἱερὰ Γράμματα, αἱ ἅγιαι Γραφαί, τὰ βιβλία τὰ ἅγια, ἡ ἱερὰ βίβλος.

C'est le « statut de l'Alliance », l'Ancien et le Nouveau Testament ; la norme de la foi et de la morale : ὁ κανὼν ; la Loi : ὁ νόμος, etc. Les expressions qui désignent les écrits canoniques les recommandent donc à la plus religieuse vénération.

Mais l'usage que l'on fait des Saints Livres nous révèle encore mieux leur irréfragable autorité. « Tous les Juifs, dès leur nais- « sance, sont accoutumés à croire que ce sont là les préceptes de « Dieu qu'il faut observer et pour lesquels il faudrait, si c'était né- « cessaire, mourir volontiers (1). » Et c'est bien cet attachement que révèle le crédit qui leur est accordé. C'est aux Livres Saints de l'Ancien Testament que le Christ en appelle quand il veut prouver sa mission, sa divinité : « *Scrutamini Scripturas* (2), *quia* « *vos putatis in ipsis vitam habere* ; *et illae sunt quae testimonium* « *perhibent de me... Si autem illius* (*Moysis*) *litteris non creditis, quo-* « *modo verbis meis credetis.* » C'est aux Livres Saints que le Sauveur demande de confirmer sa doctrine ; ce sont leurs paroles qu'il oppose au tentateur (3) ; il insiste sur la nécessité de l'accomplissement des prophéties (4). L'Ecriture est l'arme du Christ, Messie, Docteur, Rédempteur, Dieu.

(1) Flav. Jos., Lib. 1 contra Ap., nº 6-8.
(2) Jean, V, 39-47.
(3) Mat., IV, 4-7-10.
(4) Mat., XXIV, 15 ; XXVI, 24-31. Luc, IV, 21, etc.

Ainsi firent les Apôtres. Ils utilisèrent l'Ecriture comme la parole de Dieu, non pour y chercher des arguments rationnels, mais pour en faire la base et le faîte de toute argumentation. Les textes de la Bible prouvent d'eux-mêmes et si bien, que toute proposition, qui ne s'accorde pas avec eux, doit être tenue pour fausse. Quand l'Ecriture a parlé, l'homme ne peut contredire. « *Scriptum est...* » voilà résolu un problème, dirimée une controverse.

La méthode du Christ et des Apôtres fut celle de l'Eglise. Pères, théologiens, papes, demeurèrent penchés sur le livre de vie, attentifs à en recueillir toutes les données, comme autant de parcelles de la vérité, soucieux de ne pas en laisser profaner une seule page, ni contredire une seule sentence.

Déjà notre curiosité est éveillée. Pourquoi cet empressement continu à recueillir, parmi tant d'ouvrages humains, des écrits qui ne l'emportent pas toujours par le brillant du style, ni par le vernis de la forme ? Pourquoi cette sujétion au contenu de ces livres et cet empire absolu, exercé par eux sur l'intelligence et la volonté des peuples les plus divers ? La réponse est déjà pressentie par la raison humaine. La Bible, considérée comme source de la Révélation, la Tradition patristique, le Magistère solennel de l'Eglise nous la donneront avec autorité. Ces livres sont entourés d'un pareil respect, ils captivent vraiment toute intelligence parce qu'ils sont *divins*, *inspirés de Dieu*, parce que *Dieu en est l'auteur*.

CHAPITRE SECOND

La raison ontologique de la canonicité

Il existe donc, c'est chose démontrée, une collection de livres appelés « canoniques », universellement vénérés dans l'Eglise pour leur irréfragable autorité. De *ce fait* il faut maintenant assigner la *cause*. Pourquoi les Saintes Ecritures sont-elles l'objet d'un pareil culte ? Quelle est la raison de la suprême autorité, de la canonicité des Livres Sacrés ?

Dans la deuxième Epître à Timothée (1), l'Apôtre saint Pau qualifie l'Ecriture de « θεόπνευστος. » Etymologiquement, cet adjectif pourrait signifier : « respirant Dieu (2) » ou bien « soufflé par Dieu. » L'usage ayant donné aux adjectifs de dérivation verbale en « τος » la signification passive, le second sens est le seul admissible (3). Comme, d'autre part, ce terme n'est usité qu'en ce passage des Saints Livres et fut très peu connu des écrivains profanes, son acception réelle n'a guère débordé le champ

(1) III, 16.

(2) Realencyklopädie für Prof. Théol. und Kirche, t. IX, Art. Inspiration p. 184-185. (H. Cremer).

(3) C'est le sens adopté par les Pères Grecs. Cf. :
Origène, De princ., IV, 1 ; M. G., XI, 342.
In Jer., Hom. XXI, 2 ; M. G., XIII, 526.
St Athanase, Ep. ad Marcellinum, n° 1 ; M. G., XXVII, 11.
St Grégoire de Nazianze, Contra Eunomium, 7 ; M. G., XLV, 744.
St Cyrille d'Alexandrie, In Is. III ; M. G., LXX, 655.

de la signification étymologique. Le pseudo Phocylide qualifie de « θεόπνευστος » la sagesse départie aux hommes : τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος (1). Plutarque applique aux songes venus des dieux le même qualificatif : « τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους (2). » Les oracles sybillins désignent les mortels par l'épithète « θεόπνευστοι (3) », parce que leur esprit est d'origine divine Et c'est à peu près toute l'histoire philologique de cet adjectif au temps de saint Paul. Le substantif correspondant n'existe pas : il semble que le nom « ἐπίνοια », que l'on rencontre dans Théocrite, Eschyle, Platon et Aristote, exprime dans Josèphe (4) et dans la *Cohort. ad Graecos* (5) l'acte lui-même du souffle divin. Saint Paul a donc affirmé de l'Ecriture, selon la force du texte original, qu'elle était « soufflée par Dieu. »

La Vulgate a traduit le terme grec « θεόπνευστος » par l'expression latine « *divinitus inspirata.* » Etymologiquement, le verbe « *inspirare* » signifie « souffler dans. » L'usage profane, partant du sens propre, selon lequel « *inspirare* » désignait « l'action de souffler, le souffle du vent », a transposé sur un mode métaphorique la signification originelle de ce verbe. « *Inspirare* » s'est dit de toute action qui tend à « insuffler » quelque perfection à un sujet : *inspirare fortitudinem, sapientiam.* Quiconque reçoit ainsi, à la manière d'un souffle, une qualité spirituelle, est sujet d'une « inspiration », la qualité elle-même est dite « inspirée. » L'Ecriture est donc appelée « *inspirata* » parce qu'elle procède d'un souffle inspirateur.

Pour traduire pleinement l'épithète grecque, saint Jérôme a ajouté un adverbe : « *divinitus.* » Ainsi saint Justin, se servant du mot « ἐπίπνοια » lui adjoignait l'épithète « θεία. » Le sens de la Vulgate est parfaitement clair : l'Ecriture est « soufflée par Dieu. » L'expression latine est moulée sur son équivalent du texte original. Aucun doute sur la pensée de saint Paul ne peut subsister : l'Écriture est divinement inspirée.

Or, c'est précisément cette qualité de l'Ecriture qui constitue

(1) 121 (129).
(2) De placit. philos., V, 2.
(3) Sibyll., V, 406, p. 124 (Edition Geffeken).
(4) Contra Apionem, I, 7.
(5) M. G., VI, 264.

la raison ontologique de la canonicité des Livres saints. Mais encore faut-il. avant d'établir théologiquement cette doctrine, savoir, au moins confusément, ce qu'il convient d'entendre quand on dit des Livres Canoniques qu'ils ont été « *inspirés par Dieu.* » Quelle est la réalité cachée sous le vocable « inspiration ? »

La science sacrée, après saint Jérôme, s'était servie des termes « inspiré, inspiration » pour désigner les qualités et les actions les plus diverses, pourvu seulement qu'elles eussent Dieu pour principe. Ainsi, saint Léon le Grand appelle « inspiration » l'assistance divine qui préserve d'erreur le magistère ecclésiastique. Les décrets du concile de Chalcédoine, effets de cette « inspiration », sont définitifs : « *Nihil posse huic regulæ, quæ ex divina inspira-* « *tione processit, addi* (1). » Le 2e Concile d'Orange, c. 7, nous enseigne que les actes salutaires ne sauraient être produits sans l'illumination et l' « inspiration » du Saint Esprit : ici, l' « inspiration » n'est autre que l'influx de la grâce actuelle sur la volonté (2). Bien plus, toute influence salutaire exercée par Dieu sur l'âme fidèle est appelée « inspiration. » Si même nous examinons l'acception de ce terme en matière d'Écriture, nous apprenons que le commentaire des Lettres Sacrées peut comporter *quelque* « inspiration. » Saint Grégoire le Grand entreprend l'exégèse du premier livre des Rois dans l'espoir d'être divinement inspiré : « *spe divinæ inspirationis* (3). »

Autre est le sens du terme « inspiration », quand on l'applique aux Livres Saints. Le concept formel du livre inspiré devait se dégager peu à peu, par l'étude approfondie des formules équivalentes, employées par les Pères et les théologiens, de la gangue qui l'enveloppait : au creuset de l'analyse, le métal pur allait apparaître dans toute sa richesse et sa simplicité. Aussi le concile du Vatican pouvait-il non seulement déclarer que l'inspiration constituait la vraie raison de la canonicité des Saintes Écritures, mais aussi préciser la nature même de *l'influx inspirateur*, en lui intégrant un élément, dont on ne pourrait sans hérésie l'amputer : l'Écriture est canonique parce qu'inspirée, les livres inspirés ont Dieu pour auteur : « *Eos vero* (*libros*) *Ecclesia pro sacris et canoni-*

(1) St Léon le Grand, Ep. 82.
(2) Denz., 180.
(3) Proem., nº 5 ; M. L LXX, 12.

« *cis habet... propterea quod, Spiritu Sancto inspirante, conscripti,* « *Deum habent auctorem* (1). » Le Concile nous présente ainsi, réunies dans une même formule, la réalité de l'inspiration et l'origine divine des Lettres sacrées ; nous apprenons par une seule et même définition que la canonicité des écrits divins a pour fondement leur inspiration, et nous sommes tenus d'admettre que l'action inspiratrice est telle que Dieu soit vraiment l'auteur des écrits canoniques. « *Libri sacri,* dira Franzelin, *inspirati sunt* « *ita ut Deus sit eorum auctor* (2).

Le mode spécial de la causalité divine dans l'élaboration des Saintes Lettres fera l'objet d'une étude détaillée : le dynamisme de l'inspiration constituera même l'élément principal de notre travail. Pour le moment il nous suffit de savoir que *l'activité divine* s'exerça, dans la rédaction des Saintes Ecritures, par le *moyen des hagiographes.* Nous obtenons ainsi un concept de l'inspiration suffisamment explicite : c'est une action surnaturelle par laquelle Dieu est véritablement, par l'*intermédiaire de l'homme, auteur* des écrits canoniques (3). Démontrer que les livres sacrés ont toujours été, dans ce sens précis, tenus par l'Eglise pour inspirés, et par là, assigner la raison fondamentale de leur canonicité, tel est le but de ce chapitre.

Sans doute, nous ne pourrons, dans un travail qui a pour objet la *nature* de l'inspiration, multiplier les preuves qui établissent l'*existence* de cet influx sacré. Toutefois, nous n'avons pas jugé inutile de rappeler les textes les plus célèbres et les plus classiques : le fait de l'inspiration, en effet, n'est jamais affirmé sans que tel *ou tel aspect de son essence profonde n'en soit illuminé.*

Trois séries de témoignages constitueront la charpente de notre démonstration. L'Ecriture, considérée ici comme source authentique de la Révélation (4), attestera elle-même son origine.

(1) Denz., 1650.

(2) De divina Trad. et Script., Pars. II, sect. I, cap. I., Thesis 2ª., Ed. 4ª, Romae, 1896, p. 304.

(3) Van Laak, Inst. theol. fund, Tract. VI., Prati, 1911, p. 6.

(4) Il ne saurait donc être ici question de cercle vicieux. « Etenim in Scriptura « duplex elementum distinguendum est, in quo argumentatio directe dogmatica « fundari potest. Unum est quod Scriptura infallibili veritate narrat, quam « revelationem prophetae, Christus, Apostoli prædicaverint. Aliud est, quod « præterea ipse Deus est, qui ut causa principalis omnes sententias Scripturae

La Tradition patristique amplifiera la voix de nos Saints Livres, et précisera la teneur de leurs déclarations. Enfin l'enseignement du magistère ecclésiastique, ordinaire ou solennel, interprète infaillible des dogmes révélés, règle prochaine de la Foi, achèvera de fixer la formule dogmatique, à laquelle nous devons l'hommage d'une indéfectible adhésion.

Nous ne trouverons pas ordinairement la définition vaticane explicitement formulée, mais nous rencontrerons au cours de nos recherches, la croyance à un influx divin accordé à l'hagiographe, l'affirmation très nette et plus fréquente de la divine facture des Saintes Lettres. Or la seule conclusion que permette l'interposition arbitraire de ces formules n'est autre que l'existence d'écrits, qui ont Dieu pour auteur, parce que produits par l'homme sous l'influx divin. On peut même dire qu'aucune vérité n'est aussi facile à dégager des sources de la Révélation que le dogme de l'inspiration et de l'origine divine des Saintes Ecritures.

I. *Preuve d'Ecriture.* — Elle repose principalement sur deux passages des Epîtres qui constituent des arguments classiques. Nous lisons dans la deuxième Epître à Timothée (1) la recommandation suivante : « *Tu vero* (*Timothee*) *permane in iis quæ didi-* « *cisti, et credita sunt tibi, sciens a quo didiceris. Et quia ab infantia* « *Sacras Litteras* — τὰ ἱερὰ γράμματα — *nosti, quæ te possunt ins-* « *truere ad salutem, per fidem, quæ est in Christo Jesu. Omnis* « *Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguen-* « *dum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit* « *homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* »

L'exégèse de ces paroles aboutit aux conclusions que voici : Le sujet de la proposition maîtresse : « *Omnis Scriptura* », en grec πᾶσα Γραφή » n'est pas une dénomination abstraite et mesurée : il s'agit des livres reçus comme saints et canoniques, que Timothée avait à sa disposition, que tout le monde connaissait sous ce nom d'excellence : l'Ecriture. Que πᾶσα (*omnis*) soit interprété comme

« conscripsit, quod ergo non tantum objectum quod narratur aliquando est « aliqua revelatio divina, sed etiam ipsa scriptio omnium sententiarum ad « Deum ut causam principalem reducenda est. Unde sine circulo vitioso ad « ipsum factum inspirationis idque directe ex testimoniis divinis stabiliendum « uti possumus Scriptura in tantum, in quantum ea priore modo consideratur, « non vero in tantum, in quantum secundo modo respicitur. » Cf. Van Laak, op. cit., p. 14.

(1) III, 15-17.

collectif ou distributif, peu importe : directement ou indirectement, tous et chacun des livres sacrés sont ici désignés.

Des livres concrets qui composent l'Ecriture, saint Paul affirme qu'ils sont inspirés. Dans le grec, après la nécessaire suppléance du verbe copulatif, « θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος » sont attributs. L'affirmation est on ne peut plus catégorique. Dans le latin, il se peut que « *divinitus inspirata* » soit une incise. Mais, même dans ce cas, l'inspiration est vraiment affirmée et selon la même extension. En effet « *omnis Scriptura* » ne saurait être restreint dans son extension par « *divinitus inspirata* » qui, présentant, par manière d'explication, le motif pour lequel toute l'Ecriture est utile, doit être étendu à toute la Bible.

L'inspiration dont il s'agit ici comporte certainement une action divine. Le sens étymologique « θεόπνευστος » l'exige ; la version latine ne saurait s'interpréter autrement. Sans doute, la tradition inhésive précisera ce sens, la tradition orale le corroborera, l'enseignement de l'Eglise le fixera. Mais déjà, quel que soit le concept caché sous ces mots, nous pouvons considérer comme acquise la collaboration active de Dieu dans la *rédaction* des Ecrits sacrés.

Le second passage est tiré de la seconde Epître de saint Pierre (1) : *Et habemus firmiorem propheticum sermonem : cui be-* « *nefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec* « *dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus nostris : hoc primum* « *intelligentes quod omnis prophetia scripturæ propria interpreta-* « *tione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando* « *prophetia : sed spiritu sancto inspirati,* [ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου « φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι ἀπὸ Θεοῦ ἄνθρωποι »] *locuti sunt sancti Dei* « *homines.* »

Nous avons dans ce texte un témoignage en faveur de l'inspiration d'une partie, au moins de la Bible : si 1° il s'agit ici de doctrines contenues dans les Saints Livres ; si 2° ces doctrines sont attribuées à l'activité du Saint Esprit ; si 3° l'influx divin s'est exercé pour la rédaction des écrits sacrés.

Or ces trois conditions sont vérifiées : 1° Il s'agit de doctrines contenues dans les Saints Livres. Si « *sermo propheticus* », « *prophelia scripturæ* » doivent s'entendre de toute l'Ecriture, la portée

(1) II et I, 19-21.

du texte s'étend à toute la Bible, et c'est de toute la Bible que pourront être affirmées nos conclusions.

Mais il est plus probable que « *sermo propheticus* », « *prophetia scripturæ* », dans un contexte où il est question de motifs de crédibilité, doivent s'interpréter des prédictions messianiques, non de toute l'Ecriture. Dans ce cas, il faudrait restreindre en conséquence la portée *directe* des conclusions (1).

2° *Ces doctrines* sont attribuées à l'activité du Saint-Esprit. Si « l'interprétation » dont parle saint Pierre, signifie proprement la transmission des prophéties, il est déjà affirmé que le discours prophétique n'est pas l'œuvre du seul auteur humain.

Mais il est encore là plus probable que « l'interprétation » dont il est question doive s'entendre de l'exégèse de la prophétie. En tout cas, soit pour expliquer le mode de transmission des oracles sacrés, soit pour assigner la raison qui interdit à l'intelligence privée l'interprétation authentique des « prophéties », saint Pierre déclare explicitement que les prophètes n'ont pas parlé de leur propre initiative, mais sous la poussée de l'Esprit de Dieu.

3° *L'influx divin* s'est exercé pour la rédaction même des écrits sacrés. D'ordinaire, en effet, dans les Epîtres de saint Pierre, toute locution d'écrivain sacré est une locution *écrite*. Quand l'apôtre cite Joël : « *Hoc est quod dictum est per prophetam Joël : Et erit* (2)... », David : « *David dicit in eum : providebam Dominum* (3);... *qui spiritu sancto per eos patris nostri David, pueri tui, dixisti : quare fremue-runt gentes* (4)... », il semble naturel de référer les paroles citées aux livres qui les transmirent, qui permettaient de les contrôler ; il serait peu raisonnable de songer aux discours proprement dits, plongés dans les brumes d'un passé lointain (5).

(1) Mais « indirectement » nous aurions quand même une preuve en faveur de l'inspiration de la Bible. Nous savons en effet par l'Ecriture et la Tradition, que les Apôtres donnent à tous les livres de la Bible la même dignité en raison de leur origine divine.

(2) Act., II, 16-17.

(3) Act., II.

(4) Act., IV, 25 (Ps. II, 1).

(5) Quoi de plus conforme d'ailleurs au langage des hagiographes, pour lesquels « loqui » équivaut fréquemment à « loqui scripto ». Cf. Hebr., IV, 4, 5. *Dixit* (Deus) in quodam *loco* de die septima sic : « Et requievit Deus septima « ab omnibus operibus suis ». Or ces paroles n'ont été dites que par écrit (Cf. Gen., II, 2, b). — Matth., XXII, 31 : « De resurrectione non *legistis* quod dic-

Mais, tout particulièrement dans le passage qui nous occupe, les locutions prophétiques, émises sous l'emprise divine, doivent être attribuées à l'activité scripturaire de Dieu. Les contemporains de saint Pierre auraient-ils pu utiliser, dans un but apologétique, les discours du prophète, si ceux-ci n'étaient pas rédigés, fixés dans un recueil authentique, bref, transmis par voie d'écriture ?

II. *Preuve de tradition patristique.* Nous la ferons précéder de deux remarques. Tout d'abord nous nous sommes contenté de choisir, parmi les nombreux témoignages qui se présentaient, ceux qui suffisaient strictement à établir la thèse explicitement définie : Dieu auteur des Livres saints par le moyen de l'Inspiration Nous réservons pour un chapitre ultérieur certains textes plus significatifs, tendant à préciser le mode selon lequel s'opère là collaboration de Dieu et de l'homme. En second lieu, nous avons jugé bon de présenter les affirmations des Pères dans un ordre plutôt analytique que chronologique. Ainsi sont mieux mis en relief les divers aspects du dogme de l'Inspiration.

Dire en effet que Dieu est auteur des Livres Saints par le moyen de l'Inspiration équivaut à proclamer que les Livres Saints sont des « *oracles divins* », des « *lettres de Dieu* », des *ouvrages de Dieu* » ; que les hagiographes n'ont pas agi « *de leur propre initiative* », qu'ils ont été « *mûs par Dieu* » ; que l'Esprit Saint est ainsi « l'*écrivain* », le « *rédacteur* » des écrits canoniques.

Or ces formules diverses, nous les rencontrons à chaque pas dans les traités ou les discours des Pères de l'Eglise. Les saintes Ecritures sont des « oracles divins », saint Irénée l'affirme. Le livre IV[e] de l' « *Adversus hæreses* » (originairement : La fausse gnose, démasquée et réfutée) continue la critique des erreurs dénoncées au début de l'ouvrage. Le disciple de Polycarpe argumente alors, à l'aide des « paroles du Seigneur » (*per Domini sermones*) ; mais, dans les discours du Christ, l'éminent apologiste comprend tous les enseignements de l'Ancien Testament, puisque c'était toujours le Verbe qui s'exprimait par les auteurs sacrés :

« *Quoniam autem Moysi litteræ verba sint Christi, ipse ait ad Ju-*

« tum est a Deo *dicente vobis* ». Les termes parlent d'eux-mêmes. Si les Juifs peuvent lire la parole de Dieu, c'est qu'elle est écrite. Si cette parole *leur* est adressée par *Dieu*, c'est par le moyen du livre saint, et d'un livre dont Dieu est l'*écrivain*, l'*auteur*.

« *dæos, quemadmodum Joannes in Evangelio commemoratus est :*
« *Si credidissetis Moysi, credidissetis et mihi : de me enim ille scripsit.*
« *Si autem litteris illius non creditis, neque meis sermonibus creditis.*
« *Manifeste significans Moysi litteras suos esse sermones. Ergo*
« *Moysiet reliquorum sine dubio prophetarum sermones ipsius sunt,*
« *quemadmodum demonstravimus* (1). »

C'est aussi la pensée de Clément d'Alexandrie. Traitant, au livre II des « Stromates », des rapports de la science et de la foi, il affirme fortement la souveraine certitude de celle-ci, fondée qu'elle est sur l'*Ecriture*, « *voix de Dieu* » : « *qui divinis ergo*
« *scripturis firmo judicio credit, demonstrationem cui contradici ne-*
« *quit, Dei videlicet, qui scripturas nobis dedit, vocem accipit* (2). »

Origène ne pouvait enseigner autrement que son maître. Dans ses homélies exégétiques, jamais il ne perd de vue le caractère divin des pensées qu'il interprète : « *Si Dei eloquia sunt in lege et*
« *prophetis, evangeliis et apostolis, oportet discipulum Dei divino-*
« *rum sermonum magistrum Deum adscribere* (3). »

Les Ecritures, oracles divins, nous furent adressées par Dieu lui-même. Aussi certains Pères aiment à les considérer comme des lettres venues du ciel. Ecoutons saint Jean Chrysostome : « *Deus, humani generis conditor ab initio per seipsum hominibus*
« *loquebatur, eo modo, quo homines audire poterant. Sic enim ad*
« *Adam venit, sic Caïn increpavit, sic cum Noë locutus est, sic apud*
« *Abraham hospitatus est. At ubi in malitiam magnam omne homi-*
« *num genus prorupit, neque tunc totum ab hominum genere sese*
« *avertit opifex omnium. Sed quia sua familiaritate postea indigni*
« *facti sunt, iterum suam erga illos amicitiam innovare volens, quasi*
« *longe absentibus litteras mittit, conciliaturus sibi universam homi-*
« *num naturam. Et has quidem litteras dedit Deus, attulit autem*
« *Moyses* (4). »

Saint Augustin ne parle pas un langage moins émouvant : « *De*
« *illa civitate, unde peregrinamur, litteræ nobis venerunt ; ipsæ*
« *sunt Scripturæ, quæ nos hortantur, ut bene vivamus* (5). *Peregri-*

(1) Adv. Hœres., IV, 2-3 ; M. G., VII, 977.
(2) Strom., II, 2 ; M. G., VIII, 942.
(3) In Jer., hom. X, 1 ; M. G., XIII, 358.
(4) In Gen., hom. II ; M. G., LIII, 27 sq.
(5) In Psalm. XC., Sermo, II, 5 ; M. L., XXXVIII, 1159.

« *namur enim, suspiramus, gemimus. Venerunt ad nos litteræ de* « *patria nostra, ipsas vobis recitamus* (1). »

Mais surtout les Livres sacrés nous sont présentés comme l'ouvrage de Dieu, le terme d'une activité spéciale, dont le principe est l'Esprit-Saint. Saint Clément de Rome n'ignorait pas cette provenance des écrits canoniques : « *Inspexistis diligenter scriptu-* « *ras sacras*, écrivait-il aux Corinthiens : *quæ verae sunt et datæ per* « *Spiritum Sanctum* (2). » Or ces paroles ne sauraient s'appliquer seulement à l'Ancien Testament : saint Clément proclame aussi très explicitement que saint Paul écrivait sous l'influx divin : πνευματικῶς. D'ailleurs la part qui revient à Dieu dans la rédaction de la Bible, fut attestée dans les termes les plus forts. Les Ecritures ont été « *dites par le Verbe.* » Ainsi parle saint Irénée : « *Si omnium, quæ in Scripturis requiruntur, absolutiones non pos-* « *sumus invenire, alterum tamen Deum præter eum, qui est, non* « *requiramus. Impietas enim hæc maxima est. Cedere autem talia* « *debemus Deo, qui et nos fecit, rectissime scientes, quia Scripturæ* « *quidem perfectæ sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dic-* « *tæ* (3). » Aussi, l'adversaire anonyme d'Artémonis taxe-t-il d'infidélité quiconque ose affirmer que les Ecritures n'ont pas été articulées par Dieu : « *aut enim Sacras Scripturas a Sancto spiritu dic-* « *tas esse* (λελέχθαι) *non credunt ac proinde infideles sunt ; aut seip-* « *sos Spiritu Sancto sapientiores existimant, ac proinde quid aliud* « *sunt quam dæmoniaci?* (4) » C'est Dieu en effet qui fabriqua l'Ecriture, affirme saint Augustin : « *Deus prius per prophetas, deinde* « *per seipsum, postea per Apostolos locutus, etiam Scripturam con-* « *didit, quæ canonica nominatur, altissimæ auctoritatis* (5). »

Toutefois Dieu s'est servi de l'homme, et c'est par l'intermédiaire d'un hagiographe qu'il nous transmet ses oracles, qu'il nous envoie ses lettres, qu'il exécute ses plans. Bien modeste, sans doute, sera la part de l'écrivain inspiré. Origène n'exalte guère le rôle du scribe humain : « Quiconque s'attarde à considérer les « écrits prophétiques, sera bientôt convaincu que ce n'est point

(1) In Psalm. CXLIX, 5 ; M. L., XXXVIII, 1952.
(2) Ep. ad Cor., XLV, 2. ; M. G., I, 300.
(3) Adv. Hær., II, 28-23 ; M. G., VII, 804, sq.
(4) Apud Eus., Hist. eccl., 28 ; M. G., XX, 517.
(5) De civitate Dei, XI, 3 ; M. L., XLI, 318.

« des hommes que proviennent les paroles fidèles de Dieu. » L'homme en effet n'a point ici l'initiative, et ce n'est point son art qui triomphe : « *Nostri scriptores*, écrit saint Ambroise, *non* « *secundum artem scripserunt, sed secundum gratiam, quæ super om-* « *nem artem est ; scripserunt enim quæ Spiritus iis loqui dabat* (1). » Cependant, il ne faudrait pas réduire à l'extrême la part de l'écrivain sacré ; sous l'inspiration il conserve sa liberté, sa personnalité, son originalité : si les auteurs ecclésiastiques ont voulu mettre en pleine lumière et présenter dans un relief vigoureux la causalité divine, ils n'ignoraient pas que l'homme exerçait, sous le souffle divin, sa causalité propre. Mais c'était si peu de chose que cette action humaine, en comparaison de l'activité de l'Esprit ! Aussi bien, Pères et docteurs s'attachaient à montrer surtout celle-ci. A Dieu appartenait l'écriture, la rédaction des Saints Livres. Et les termes les plus nets, les plus explicites jaillissent de toutes les plumes : « *Per Spiritum Dei Scripturæ conscriptæ sunt* (2), » « dit Origène ; « πνεύματι γεγραμμέναι πολὺν ἔχουσιν ἐγκεκρυμμένον « θησαυρόν (3) », affirme Chrysostome ; « ἐκ τῆς τοῦ θείου πνεύματος « ἐνεργείας συνεγράφησαν ἅπαντες (4) », assure Théodoret. Que pourrait on dire de plus pour affirmer de Dieu qu'il est, au sens plein du mot, le rédacteur, l'écrivain, l'auteur, en un mot, des Livres Saints ?

Qu'il nous soit permis, en terminant ce développement, d'emprunter, pour conclure, l'autorité de saint Jérôme, miroir fidèle, comme l'affirme l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, de la pensée catholique en matière d'hagiographie, témoin principal des dogmes scripturaires. Voici comment le saint docteur expose l'aveuglement des Juifs, incapables de saisir le sens des écrits divins : « *Eritque, ait (propheta), vobis omnis Scriptura sancta clausa at-* « *que signata, ut vos qui Legis litteras et Prophetarum vaticinia nosse* « *vos existimatis, et diebus ac noctibus volumina Scripturarum* « *indefesso ore meditamini, non intelligatis quod legitis, sicut in* « *Apocalypsi Joannis scribitur : quis est dignum aperire librum et* « *solvere septem signacula ejus. Cumque nullus fuisset inventus, qui*

(1) Ep. VIII, I, 10 ; M. L., XVI, 912.
(2) De princ., I, 4, 8 ; M. G., XI, 118,
(3) In Gen., hom. XXI, 1 ; M. G., LIII, 175.
(4) In Psalm., Praef. ; M. G., LXXX, 862.

« *aperiret signacula, flesse se dixit, et Dei tandem ad se meruisse* « *sermonem : Noli flere, ecce vicit leo de tribu Juda. Leo autem de* « *tribu Juda Dominus Jesus Christus est, qui solvit signacula libri,* « *non proprie unius, ut multi putant, psalmorum David, sed omnium* « *Scripturarum, quæ uno scriptore sunt Spiritu Sancto, et propte-* « *rea unus liber appellatur* (1). »

Il écrivait contre les hérétiques : « *Cum ante crediderint in* « *Scripturis, quae a Spiritu Sancto conscriptae sunt et editae, trans-* « *ferunt se ad novas doctrinas, et fermentum pharisaeorum et man-* « *data hominum ; dumque sermonem Dei contemnunt, socrui suae* « (*Spiritui Sancto*) *injuriam faciunt* (2). »

Pour interpréter l'Ecriture, il réclame le secours de la prière et l'aide de son auteur : « *quæ, orantibus vobis et ipso nobis Sancto Spiritu suggerente, quo scripta sunt, suis locis explanare conabimur* (3). »

Les témoignages patristiques sont donc incomparablement riches. Grégoire de Nysse en opérait la synthèse dans le texte magnifique que nous tirons de son sixième discours : *Adv. Eunom* : « *Quaecumque dicit Scriptura Sacra sunt Spiritus Sancti* « *voces vel effata. Ergo numine afflati, sancti vates virtute Spiritus* « *Sancti inspirantur. Hinc* Θεόπνευστος γραφή *quemadmodum loquitur* « *Apostolus est Scriptura Spiritus Sancti* (4). »

III. *Preuves tirées du Magistère doctrinal.* Le Magistère ecclésiastique doit veiller à la conservation intégrale du dogme. Aussi longtemps qu'une doctrine est en paisible possession dans l'Eglise, il en laisse aux Docteurs le libre enseignement. Mais si quelque concept dogmatique vient à être altéré ou nié, le Magistère intervient pour corriger l'erreur ou définir la vérité, et son intention se règle, ordinairement, sur les besoins du moment.

Or le dogme de l'inspiration des Livres Saints fut altéré ou nié, à des degrés divers, surtout par les Manichéens de toutes sectes, par les Protestants et par les Rationalistes. Contre ces trois catégories d'adversaires, le Magistère doctrinal eut donc à édicter plu-

(1) In Isaïam, l, 9, ch. 29.
(2) In Mich., ch. 7.
(3) Epist. 20 (al. 120) ad Marcellam.
(4) Adv. Eun., 7 ; M. G., XLV, 742.

sieurs décisions, dont la teneur correspondait à la physionomie des erreurs combattues.

Manès et ses sectateurs s'accordaient avec les catholiques pour affirmer que les institutions et les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avaient pour auteur quelque Être supérieur et divin. Mais l'accord n'existait plus quand il s'agissait de déterminer cet Être. Les Manichéens, en effet, attribuaient au principe du Bien, à un Dieu bon, les œuvres de la nouvelle alliance ; mais, selon eux, c'était le principe du Mal, un Dieu mauvais, qui avait établi l'économie judaïque et inspiré ses livres (1).

L'hérésie manichéenne, d'abord combattue par les Pères, provoqua, à partir du v^e^ siècle, maintes interventions du Magistère. Sans doute, ces interventions, parfaitement adaptées à l'erreur qu'elles voulaient ruiner, attestaient principalement *l'unité d'origine* du Nouveau et de l'Ancien Testament, de leurs institutions et de leurs livres. Mais, du même coup, la divinité de tous les écrits canoniques se trouvait solennellement affirmée : tous avaient pour auteur le Dieu unique des chrétiens. Ainsi s'exprima la foi de l'Église, dans un anathème célèbre contre les Priscilliens, faussement attribué par Héfélé au concile de Tolède (2), édicté, en réalité, comme l'a démontré dom Morin (3), par Pastor, évêque de Galice, en 433. « *Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ Legis, alterum Evangeliorum, A. S.* (4). » Plus tard, les « statuts antiques de l'Eglise », œuvre jadis attribuée au IV^e^ concile de Carthage (5), mais aujourd'hui reconnu

(1) Cf. Hegemonius, Acta Archelaï, éd. ch. H. Besson, C. B., T. 16. Manes, c. XV, pp. 24-25 ita loquens inducitur : « sed et ea quæ in prophetis, et lege scripta sunt ipsi nihilominus (Satanæ) adscribenda sunt ; ipse est enim qui in prophetis tunc locutus est, plurimas eis de Deo ignorantias suggerens et tentationes et concupiscentias... Non est igitur sine periculo cuiquam vestrum pariter cum lege et prophetis novum adjungere Testamentum, tanquam unius sint utraque doctoris, quippe cum renovetur de die in diem Salvatoris nostri eruditio, illa vero veterascens et senescens prope exterminium fiet » (D'après Van Laak, Inst. Theol. fund., De Inspir., I, Prati, 1911), p. 38.

Cf. également Saint Aug., Contra Faust. Manich., liber, XV, c. I. ; M. L., XLII, 301-303.

(2) Héfélé, Hist. des Conc., trad. Leclercq, II, p. 486.

(3) Pastor et Syagrius, Rev. Tened, 1893, t. X, pp. 385-390.

(4) Denz., 28.

(5) Mansi, Concil., t. III, col. 950.

pour être de saint Césaire d'Arles (1), prescrivirent aux évêques élus de répondre à cette question : « *Si Novi et Veteris Testamenti,* « *id est Legis et Prophetarum et Apostolorum, unum eumdemque* « *credat auctorem esse Deum* (2). » Directement ou indirectement, suivant que l'on met l'accent sur « *unum eumdemque* », ce qui paraît plus normal, ou sur « *auctorem* » ; explicitement ou implicitement, selon que l'on considère les livres de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance comme expressément désignés ou comme inclus dans une désignation générale : c'est un acte de foi solennel en l'origine divine de tous les écrits canoniques que l'Eglise demandait aux futurs pasteurs.

L'erreur manichéenne fut renouvelée, du XI^e^ au XIII^e^ siècle, par les Pauliciens, les Bogomiles, les Cathares, les Vaudois et les Albigeois. Plusieurs fois, l'Eglise affirma contre eux sa croyance à l'unité d'origine des deux Testaments. Dans le symbole proposé, le 13 avril 1053, à l'évêque bogomile Pierre, saint Léon IX mentionne cette vérité : « *Credo etiam Novi et Veteris Testamenti,* « *legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem, Deum et* « *Dominum omnipotentem* (3). » Aux Vaudois, Innocent III, en 1208, impose la même déclaration : « *Novi et Veteris Testamenti* « *unum eumdemque auctorem credimus esse Deum* (4). » Sous une formule plutôt ordonnée à mettre en relief l'unité originelle des deux Alliances et de leurs livres, c'est toujours la divinité des écrits sacrés qui est proclamée. Eugène IV et le concile de Florence devaient, dans le décret destiné aux Jacobites et publié le 4 février 1441, énoncer de nouveau, toujours sous la préoccupation de l'erreur manichéenne, la même et invariable foi : « *Sacro-* « *sancta Romana Ecclesia firmissime credit, profitetur et prædicat,* « *unum verum Deum esse omnium visibilium et invisibilium Crea-* « *torem... unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti,* « *h. e. Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem,* « *quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti* « *Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur* (5). »

(1) Dict. de Théol. cath., t. II, col. 2171.
(2) Denz., 348.
(3) Denz., 464.
(4) Denz., 421.
(5) Denz., 706.

Le décret de Florence donne lieu aux remarques suivantes. Non seulement il y est affirmé, toujours sous le signe de l'unité d'origine des deux Testaments, que Dieu est l'auteur de l'Ecriture, mais nous y trouvons aussi très nettement énoncé le moyen par lequel il s'est assuré ce titre : « *Quoniam eodem Spiritu Sancto inspi-* « *rante... Sancti locuti sunt.* » Dieu est auteur de l'Ecriture par le moyen de l'inspiration. Nous avons ici un embryon de la définition vaticane.

Les premiers protestants ne niaient pas l'inspiration de l'Ecriture, mais ils en concevaient mal la nature, et, surtout, ils refusaient de l'étendre aux deutérocanoniques. Le concile de Trente eut donc plutôt à préciser la teneur du Canon. Mais les Pères ne laissèrent point passer, sans l'utiliser, cette occasion qui leur était offerte d'assigner à la canonicité des Livres saints son véritable motif : « *Sacrosancta Synodus hoc sibi perpetuo ante oculos* « *proponens, ut, sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Eccle-* « *sia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis* « *Sanctis Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, proprio ore* « *primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem* « *omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae* « *praedicari jussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam con-* « *tineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius* « *ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto* « *dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt,* « *orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros, tam Veteris* « *quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec* « *non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes,* « *tamquam oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et con-* « *tinua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis* « *affectu ac reverentia suscipit et veneratur... Si quis autem libros* « *integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica* « *legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro* « *sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens* « *et prudens contempserit* : *A. S.* » (Sessio 4) (1).

Les Livres saints reçoivent le même culte et la même vénération que les données de la Tradition orale. Ecriture et Tradition contiennent, en effet, dans toute sa pureté, l'Evangile, ses dogmes et

(1) Denz., 783-784.

ses règles morales. Mais qu'entendre par Ecriture ? Tous les livres sacrés, aussi bien les deutérocanoniques que les protocanoniques, aussi bien les écrits de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau. Car c'est le même Dieu, qui en est l'auteur. Mais comment tous ces écrits ont-ils Dieu pour auteur ? Le concile l'insinue fortement. En effet, s'il assimile pour le culte et gratifie des mêmes honneurs l'Ecriture et la Tradition, c'est, sans doute, qu'il faut entendre l'origine divine des Livres saints comme nous est enseignée la provenance divine des données traditionnelles. Or les traditions orales ont été reçues par les Apôtres de la bouche même du Sauveur : « *ab ipsius ore ab Apostolis acceptæ* », ou nous ont été transmises, comme de la main à la main sous la dictée du Saint-Esprit, par les Apôtres eux-mêmes : « *aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ* ». Elles constituent, pour ainsi dire, un enseignement verbal du Christ et de l'Esprit : « *tanquam oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas* ». Il semble donc que les livres canoniques doivent participer à ce privilège des traditions orales, qu'ils aient Dieu pour auteur, parce que rédigés sous la *dictée* divine, c'est-à-dire sous l'inspiration de Dieu.

La fin du XVIII^e^ siècle et le XIX^e^ siècle connurent les attaques des rationalistes contre la Bible. Ceux ci nièrent explicitement l'inspiration divine des Saintes Lettres, qui ne furent plus à leurs yeux que des œuvres humaines, rédigées, selon les ressources ordinaires, par les écrivains de l'antiquité hébraïque ou les premiers écrivains du christianisme naissant. Contre eux fut porté un anathème sévère, où le caractère inspiré des Livres saints était affirmé parallèlement à leur canonicité et à leur souveraine dignité : « *Si* « *quis Sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus,* « *prout illos Sancta Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non* « *susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anathema* « *sit* (1). »

L'existence de l'inspiration était donc expressément définie. Mais il ne suffisait pas d'admettre un mot, que l'on aurait pu, à son gré, interpréter sans préoccupations théologiques. Déjà Jean Jahn avait cru pouvoir assigner, comme élément formel de l'inspiration, la simple exemption d'erreur dans les écrits sacrés, fi-

(1) Denz., 1636-1656 ; Coll. Lacencis, VII, 251-259.

dèles miroirs de la Révélation. De son côté, Daniel Haneberg faisait consister l'inspiration de l'Ecriture dans l'approbation subséquente des Livres saints par l'Eglise. Pareilles interprétations vidaient le concept défini de son sens catholique. Une déclaration plus stricte s'imposait. Le concile nous la donna dans une formule précise, où, après avoir rejeté les théories de Jean Jahn (1) et de Daniel Haneberg (2), il met en relation étroite l'inspiration et l'origine divine des Livres saints : « *Eos vero (libros) Ecclesia « pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria « concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo duntaxat « quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea quod, Spi- « ritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (3). » La raison ontologique de la canonicité des Livres saints était solennellement proclamée : les Saintes Ecritures sont tenues pour canoniques « *parce que, rédigées sous l'inspiration du Saint-Esprit, « elles ont Dieu pour auteur* ».

(1) Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes. Wien: 1802, p. 91 sq,, 107 sqq. (Cf. Spéc. § 19) : « Sollen nun diese Schriften ein göttliches Ansehen haben, so müssen die Verfasser von Gott auch im Schreiben vor Irrthümern seyn verwahret worden. Den göttlichen Beystand zur Verhüthung der Irrthümer nennen wir Eingebung oder Inspiration, eine Benennung, die der Gebrauch gestempelt hat, ob sie gleich nicht sehr passend ist, indem sie etwas positives aussagt, indessen der unterlegte Begriff negativ ist ; denn eben darin unterscheidet sich diese göttliche Verwahrung vor Irrthümern von der Offenbarung, dass sie dem Schriftsteller keine neue Aufschlüsse gibt, ihn nichts lehret, sondern nur die Einmengung der Irrthümer in dasjenige, was er schon weiss, verhindert, die Offenbarung aber Belehrungen, Kenntnisse und Einsichten in die Rathschlüsse Gottes verleihet. » — (Cf. également § 23) : « Indessen Kommen selbst diejenigen, welche die Inspiration in einigen Stellen, im strengsten Sinn erklären, in andern Stellen, besonders wenn sie die Ursache von der Verschiendenheit der Schreibart und von der Wahl der Sachen angeben, wieder auf eine blosse Verhüthung der Irrthümer züruck... Da nun selbst die Vertheidiger des strengen Inspirationsbegriffes sich bisweilen nach dem mildern Begriffe bequemtem, so ist es offenbar, dass sie ihre starke Ausdrücke und Strenge Bestimmungen, wirklich nicht so streng nahmen, und im Grunde mit denjenigen übereinstimmten, die bloss die Untrüglichkeit der heiligen Bücher behaupteten, oder sie sahen doch den Unterschied für eine Kleinigkeit an, die nichts zu bedeuten habe. »

(2) « Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung. » Regensburg, 1850. La 3e édition, page 817, porte la mention suivante : « Eine besondere Leitung des Schrifstellers durch die zartere Einwirkung der an Mitteln reichen Vorsehung wird natürlich auch bei dieser dritten und schwächsten Art der Inspiration nicht ausgeschlossen. » La 4e édition fut corrigée par Weinhart, et la pensée de Haneberq fut rendue conforme aux décrets du Concile du Vatican.

(3) Vat., sess. 3., Can. 2 ; Denz., 1787.

CHAPITRE TROISIÈME

—

L'Inspiration et la notion d'auteur

La formule dogmatique, par laquelle le Concile du Vatican promulgua solennellement l'inspiration des Livres saints, présente — tous les auteurs l'ont noté — une certaine complexité. Ce qui est directement affirmé (*in recto*), c'est l'origine divine des Saintes Lettres : « *Eos vero* (*libros*) *Ecclesia pro sacris et canonicis habet... propterea quod Deum habent auctorem* (1). » Le fait même de l'inspiration : « *Spiritu Sancto inspirante conscripti* », n'est déclaré qu'indirectement (*in obliquo*). Mais la rédaction du texte conciliaire, aussi bien que le canon 4, annexé au chap. II de la Constitution « *de Fide* » (2), ne nous permettent pas de douter que les deux vérités ne soient expressément l'objet de la définition. Schiffini l'a bien mis en relief : « *Quod Deus sit Librorum sacro-* « *rum auctor, et quod iidem libri sint divinitus inspirati, si e mente* « *Ecclesiæ catholicæ intelligantur, sunt duæ veritates fidei, sunt pro-* « *cul dubio ambæ expressæ, definitæ in Vaticana Synodo ; nam co-* « *pulative continentur in illa definitione qua Vaticana Synodus decla-* « *ravit : Scripturæ libros ideo tamquam sacros et canonicos a fideli-* « *bus esse venerandos, quia Spiritu Sancto inspirante conscripti* « *Deum habent auctorem* (3). »

L'intérêt de la formule vaticane provient surtout du rapport

(1) Cf. 1er Schema. « Ratio canonicitatis nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum » (Coll. Lacencis, t. VII, col. 522-523).

(2) Denz., 1809.

(3) Schiffini, Divinitas Scripturarum, Augustae Taurinorum, 1905, n° 25, p. 48.

qu'elle établit entre les deux vérités bloquées dans la déclaration : « *Sunt insuper*, dit le même auteur, *hæ binæ veritates mutuo inter* « *se nexæ* (1). » Il y a lieu, évidemment, de bien saisir ce rapport, car de l'interprétation qu'on en donne dépend le choix de la méthode à suivre pour l'analyse du concept d'inspiration ; et la méthode, nul ne l'ignore, influe puissamment sur la fécondité et la sûreté des exposés. C'est pourquoi nous ne devons pas hésiter à confronter, dans une exégèse, que nous voulons appuyer sur de solides bases doctrinales, le concept d'inspiration et la notion « Dieu-auteur » des Livres canoniques.

***

Une exégèse classique de la formule vaticane est assurément celle dont Franzelin s'est fait le défenseur (2). Elle fut adoptée par Hurter (3), Mazella (4), Schiffini (5), Billot (6), de la Compagnie de Jésus ; elle servit de base aux travaux importants de Fr. Schmid (7), de Dom Crets (8) ; les Pères Brandi (9) et Pègues (10) s'en inspirèrent aussi. Il semble que les fortes études de Van Kasteren (11) et la synthèse du R. P. Pesch (12) aient donné à cette exégèse une consécration définitive.

Si l'on en croit le R. P. Höpfl (13), les partisans de cette inter-

(1) Schiffini, Divinitatis Scripturarum, Augustæ Taurinorum, 1905, n° 25, p. 48.

(2) Franzelin, op. et loc. cit., p. 304.

(3) Hurter, Theol. dogm. comp., ed. 3a, Inspruck, t, I, p. 144 sq.

(4) Mazella, De virtutibus infusis, ed. 4a, Romæ, p. 23 sq.

(5) Schiffini, op. cit., n° 25, pp. 48-49 ; n° 79, p. 224 sq.

(6) De insp. S^{ae} S^{rae} theol. disquisitio, ed. 3^{a}, Roma, 1922, Cap. 1, § 1 et 2, p. 18 sq., 29 sq.

(7) Fr. Schmid, De inspiratione Bibliorum vi et ratione, Bruxen, 1885, livre II.

(8) Dom Crets, De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica, Louvain, 1886, sect. III, pp. 127-167.

(9) R. P. Brandi, La question biblique et l'encyclique « Providentissimus », trad. Mazoyer. Paris, p. 23 sq.

(10) R. P. Pègues, Une pensée de saintThomas sur l'inspiration scripturaire. Revue thomiste, mars 1895, pp. 97-103.

(11) Van Kasteren, Franzelin en Zanecchia, Studien LVIII, Utrecht, 1902, p. 59 sq.

(12) R. P. Pesch. De insp. Sae Sae, ed. 1a iterata, Friburg, 1925, p. 295 sq.

(13) Dom Hild. Höpfl, Tractatus de insp. Sae Sae, Roma, 1923, pp. 17-18.

prétation refuseraient d'admettre que la relation établie par le Concile du Vatican entre l'inspiration et la divine provenance des Livres saints soit un rapport de cause à effet ; ils identifieraient purement et simplement les concepts d'auteur et d'inspirateur : « *Illi qui evolvunt conceptum auctoris dicunt* « *Spiritu sancto* « *conscripti Deum habent auctorem* » *nullo modo exprimi relationem* « *inter causam et effectum, sed meram identitatem utriusque concep-* « *tus : auctoris videlicet et inspiratoris* (1). » La nécessité d'être concis contraint inévitablement tout auteur de manuel à négliger, dans la rédaction, des nuances d'ailleurs parfaitement saisies. Il nous semble que ces nuances pourraient être ainsi mises en relief.

Tout d'abord, il est certain que Mazella établit une certaine équivalence entre la notion d'inspiration et le concept « Dieu auteur des Livres saints ». « *Consideranti,* écrit-il, *hæc documenta* « *(concilii Vaticani) evidens fit formulam qua communius Ecclesia* « *significavit S*ae *S*æ *inspirationem esse : Deus est auctor libro-* « *rum V. et N. Testamenti... Oportet ergo ejus formulæ analysim* « *instituere, ut verum inspirationis conceptum assequamur.* » Et plus loin : « *Talis est verus inspirationis conceptus qualis desumi-* « *tur ex catholica formula : Deus est auctor librorum V. et N. Tes-* « *tamenti* (2). »

Mais il nous semble que, pour expliquer le concept d'inspirateur par celui d'auteur, l'ensemble des théologiens précités n'en saisissent pas moins le lien causal manifeste qui existe entre l'inspiration et la facture divine des Saintes Lettres. Pour Franzelin, l'influx inspirateur aura pour conséquence de constituer Dieu auteur des écrits canoniques : « *Libri Scripturæ inspirati* « *sunt ita ut Deus sit librorum auctor* (3). » Schiffini voit dans le rapport formulé par le concile une relation de cause formelle à effet formel : « *Si enim attente res considerentur, ita inter se* « *comparantur (binæ veritates) quemadmodum effectus formalis se* « *habet ad formam unde progignitur, sicut, exempli gratia, corpus* « *vivum, qua tale, respicit animam a qua informatur. Deus enim,* « *prout denominatur auctor Librorum sacrorum, est quoddam*

(1) Op. et loc. cit.
(2) Op. et loc. cit.
(3) Op. et loc. cit.

« *quasi compositum e subjecto et forma denominante : forma au-*
« *tem, qua sic denominatur, est inspiratio. Atqui effectus formalis*
« *cujusque formæ est ipsum esse compositi, quod ex unione formæ*
« *cum suo principio subjecto consurgit. Sicut igitur nequit exsistere*
« *forma suo nempe munere fungens sine ejus effectu formali, nec*
« *vicissim hic effectus haberi potest, dempta forma unde emanat :*
« *ita parili proportionalitate, nec Deus potest esse auctor libri qui a*
« *Deo non sit inspiratus, nec vicissim dari potest liber divinitus*
« *inspiratus cujus Deus non sit auctor, intelligendo nimirum utram-*
« *que particulam eo sensu quo illam usurpat Ecclesia* (1). »

Quant au R. P. Billot, il affirme très nettement que l'incise « *Spiritu Sancto inspirante conscripti* » assigne la raison ontologique pour laquelle il nous est permis d'attribuer à Dieu, comme à leur véritable auteur, les écrits canoniques : « *Verba illa* « *Spi-*
« *ritu Sancto inspirante conscripti* » *assignant rationem cur libri*
« *Scripturae Deum habent auctorem, id est causam ontologicam ex*
« *qua fit ut ad Deum, tanquam ad proprium auctorem, referan-*
« *tur* (2). »

En somme, la pensée commune des divers auteurs dont nous venons d'exposer objectivement la doctrine paraît être celle-ci : le concile du Vatican affirme que les livres canoniques sont de Dieu parce que c'est l'Esprit-Saint qui les a inspirés.

S'il en est ainsi, concluent-ils, l'origine divine des Livres saints nous apparaît comme l'effet propre de l'inspiration biblique. Or le bon sens incline invinciblement à demander à l'effet la nature de la cause. De même, dit Schiffini, après Aristote, que l'on ne tire pas de la notion d'âme, par voie déductive, les éléments conceptuels de la définition du corps vivant, mais que l'on se sert de la notion de corps vivant pour s'élever, par voie d'induction et d'analogie, à la notion d'âme ; ainsi l'on doit logiquement déterminer la nature de l'inspiration en partant du fait que les Livres saints ont Dieu pour auteur. On recherchera donc avec soin comment Dieu est auteur des Livres canoniques : la Révélation, puisée dans l'Ecriture et la Tradition, l'examen des formules employées par l'Esprit-Saint lui-même et par les Pères, le bon sens et le raisonnement philosophique nous indiqueront à quelle

(1) Op. et loc. cit.
(2) Op. et loc. cit.

catégorie de causalité doit être rattaché le rôle de premier plan tenu par Dieu dans la composition et la rédaction des Saints Livres. Il sera facile alors de préciser la nature de l'influx par lequel l'Esprit inspirateur s'assure le rôle de compositeur et de rédacteur (1). Telle est l'interprétation la plus commune, donnée à la formule vaticane. Un mot la résume : « *Deus eatenus inspirator, quatenus auctor* ».

*
* *

A ce système tenu par Franzelin et de nombreux disciples, les « Thomistes » ont opposé une interprétation moins évidemment traditionnelle. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, d'insister sur l'explication elle-même, donnée par les partisans de cette école, de la déclaration du concile. Ceux-ci n'ont pas, en effet, comme le pense le R. P. Höpfl, le privilège d'avoir saisi le lien causal qui existe entre l'influx inspirateur et le caractère d'écrits de Dieu, propre aux Livres saints. Les textes que nous avons cités démontrent le contraire. Nous serons pourtant d'accord avec le savant auteur pour affirmer que ce lien causal est plus expressément et plus universellement proclamé par les Thomistes que par les théologiens de l'école de Franzelin. Mais il est inutile de s'attarder à ces préliminaires : la véritable opposition entre les deux méthodes n'est pas là.

Les « Thomistes » cessent de s'entendre avec les disciples de Franzelin quand il s'agit de donner à la formule vaticane une valeur pratique. Le concile, pensent-ils, n'a pas eu précisément

(1) Ad rem, R. P. Billot, op. et loc. cit., p. 31. « Distinguere oportet causam essendi quæ est in ordine ontologico et causam inferendi quæ est in ordine logico. Et licet secundum causam essendi, ideo Deus sit Scripturæ auctor, quia eo inspirante Scriptura conscripta est, et non vice-versa, adhuc tamen secundum causam inferendi rectissime dici potest quod ideo Scriptura, inspirante Deo, conscripta est, quia habet Deum auctorem... Et ratio a priori est quia sicut causa, *ex qua necessario sequitur effectus*, demonstrat effectum, ita, ordine inverso, effectus demonstrat causam. Hinc, si in regula fidei invenio libros Scripturæ, utpote Spiritu Sancto inspirante conscriptos, Deum habere auctorem, nedum ratio mihi sit diminuendi aliquid de proprietate et rigore formulæ dogmaticæ, *Deus est auctor librorum Sacræ Scripturæ*, suppeditatur potius unde ex hoc quoque capite mensuram inspirationis accipiam, pro quanto scilicet infaillibilis Ecclesiæ doctrina me certiorem facit, tantam esse inspirationi Spiritus Sancti extensionem attribuendam, quanta requiritur ad hoc ut vere et proprie dici possit Deus librorum Sacræ Scripturæ auctor. »

l'intention de nous inviter à déterminer la cause par l'analyse de l'effet. C'est bien plutôt de l'inspiration qu'il faut directement s'enquérir ; il convient, d'abord, d'examiner cette notion en elle-même, et de mesurer d'après elle le mode selon lequel Dieu est auteur des Livres saints : « L'inspiration, écrit le R. P. La-« grange (1), ne doit pas être expliquée par la formule : Dieu est « l'auteur des Livres saints, mais, au contraire, la formule : Dieu « est l'auteur des Livres saints, repose sur la vérité de cette autre : « les livres canoniques ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-« Saint. » *Deus eatenus auctor, quatenus inspirator*, telle serait la formule la plus expressive de la position thomiste.

Nous nous proposons d'exposer les arguments par lesquels cette position prétend s'établir, et de montrer ensuite comment, du point de vue doctrinal et du point de vue rationnel, la position de Franzelin est la seule vraiment solide et cohérente.

*
* *

Le R. P. Lagrange, souvent sur la brèche, lorsqu'il s'agit de défendre et de faire triompher l'exégèse catholique, devait sentir, plus que tout autre, les difficultés considérables créées à l'interprète par une notion de l'inspiration, puisée au concept strict « Dieu auteur des Livres saints ». Comment comprendre que l'Esprit-Saint est au sens propre du mot « l'auteur » de certains livres de la Bible qui ont l'apparence d'être surtout l'œuvre des hommes? Ne faut il pas essayer de concilier les exégètes aux prises avec ces faits et les théologiens toujours armés des formules de Florence et de Trente?

Or la formule vaticane semble nous offrir un moyen de conciliation. L'incise « *Spiritu Sancto inspirante conscripti* » nous paraît fournir, avec la raison ontologique de l'origine divine des Saints Livres, un correctif discret qui en mesure la portée métaphysique et en tempère les exigences.

Quoi de plus naturel, devait déclarer Zanecchia ! N'est-ce pas, en effet, le phénomène de l'inspiration lui-même, raison métaphysique et déterminant spécifique de la provenance divine des Saints Livres, qui doit, dans l'ordre logique, être pris comme me-

(1) Revue biblique, avril 1896, p. 206.

sure de la causalité par laquelle l'Esprit-Saint s'assure la composition et la rédaction des écrits canoniques ? Un argument, un seul, domine et résume toute la démonstration de Zanecchia : la notion d'auteur est vague, celle d'inspirateur précise. C'est donc celle-là qui doit être, en bonne logique, déterminée par celle-ci (1).

Bien plus, le terme « auteur » ne se prête-t-il pas aux plus dangereuses équivoques ? Il correspond dans la formule vaticane au substantif latin « *auctor* ». Or le substantif latin « *auctor* » n'a pas, dans la définition conciliaire, le sens technique qu'il faut donner au mot français « auteur », pour faire de la notion qu'il exprime le point de départ d'une étude sur la nature intime de l'influx inspirateur. En effet, c'est au sens d'écrivain qu'entendent le terme « auteur » les disciples de Franzelin. Or, dit le R. P. Prat, « *auctor* » n'a jamais signifié proprement écrivain (2).

Tout d'abord, l'équivalence « *auctor*, écrivain » ne rencontre pas la faveur de la latinité classique ; sans être inconnu, ce sens est peu usité chez les bons auteurs ; au contraire, les équivalences « *auctor*, garant », « *auctor*, cause », sont très certaines et très admises.

(1) Voici les propositions maîtresses que nous avons synthétisées dans cet argument. [Cf. Zanecchia : Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam C. Franzelin : Responsio ad P. Van Kasteren, Romæ, 1903. Le Père Van Kasteren avait déjà donné la réplique à Zanecchia : « Divina Inspiratio », dans un article de la revue « Studien » (LXII, Utrecht, 1902, p. 59 sq.) intitulé : Franzelin en Zannecchia]. — « Ex hoc ergo quod Deus est auctor alicujus scripturæ, deduci logice non potest, quod inspirator illius sit. » — « Quomodo igitur per analysim auctoris libri logice perveniri potest ad distinctam declarationem notionum inspiratoris et inspirationis libri, cum conceptus auctoris libri omnino indifferenter ad inspiratorem et non inspiratorem se habeat. Significatio auctoris libri dumtaxat potentialiter significationem inspiratoris libri continet, et ideo hæc posterior significatio illegitime ex illa deducitur ; attamen significatio inspiratoris libri actualiter rationem auctoris libri contractam per propriam differentiam continet ; et ideo ex hoc quod aliquis est inspirator libri, legitime deducitur, tanquam a vera ratione vel formali causa, auctorem libri esse. » — « Ex dictis constat auctorem libri esse effectum, qui a diversis oriri potest videlicet ab omnibus efficienter concurrentibus ad compositionem libri, sive principaliter, sive instrumentaliter, sive inspiratione, sive absque inspiratione ; nequit igitur ex hujusmodi effectu fieri logica deductio quoad divinam inspirationem biblicam, sive active, sive passive acceptam, hoc est tam ex parte Dei inspirantis quam ex parte scriptoris inspirati. Quapropter methodus quæ apud Franzelin in investiganda natura inspirationis reperitur, tamquam irrationalis rejicienda est » (p. 10 sq).

(2) Etudes, 20 mai 1903, pp. 556-558.

En second lieu, dans la littérature ecclésiastique, le terme « *auctor* » ne paraît pas avoir reçu une détermination bien stricte. Les formules dogmatiques dans lesquelles nous le trouvons, sont dirigées contre l'hérésie manichéenne. Il y a donc lieu de les interpréter en fonction de l'erreur qu'elles dénonçaient. Or les Manichéens (1), appliquant à la composition des Saintes Lettres leur théorie dualiste, affirmaient que l'A. T. était dû au principe du Mal, le N. T. au principe du Bien. La définition, attribuée au IV^e^ concile de Carthage (2) et la profession de foi imposée aux Vaudois (3), « ces manichéens du Moyen Age », ont donc pour fin principale de proclamer l'*unité* d'auteur des deux Testaments ; rien n'indique que le terme « *auctor* » doive être interprété dans un sens plus strict que ne le comportait la valeur de ce mot dans la littérature classique. Le concile de Florence (4) retint le « *unum et eumdem* », et mit lui aussi l'emphase sur l'*unité* d'origine des Livres saints. Dans une incise : « *cum utriusque* unus *Deus sit auctor* » (5), le concile de Trente reprend lui-même la formule de Carthage. Quand le concile du Vatican (6) omet ce mot, il est donc probable qu'il le sous-entend (!). Par conséquent, ni aux conciles du Vatican, de Trente et de Florence, moins encore dans les formules plus anciennes, l'Eglise n'a prétendu faire porter le poids de la définition sur la qualité d'auteur des Ecritures attribuée à Dieu ; elle a eu pour « but » principal d'affirmer fortement que les deux Testaments procédaient de la *même* source. On ne peut donc pas s'appuyer sur ces documents pour donner à « *auctor* » le sens d'écrivain.

Mais alors le terme équivalent « auteur » reste nécessairement vague et imprécis. Il ne saurait fournir un point de départ pour une analyse théologique.

Aussi le R. P. Prat propose-t-il, comme base d'une étude théologique de l'inspiration, la notion, assurément très suggestive, enfermée dans la brève formule : l'Ecriture, parole de Dieu. Il est

(1) St Aug., Contra Faustum, l. 15, c. 1 ; Migne, P. L., 42, 301, 303,
(2) Héfélé, Conciliengeschïchte, II, 1^re^ partie, p. 69.
(3) Const. « Pateant omnibus », Innocent III ; Denz., 421.
(4) Denz., 706-707.
(5) Denz., 783-784.
(6) Denz., 1787.

incontestable que cette notion ressort clairement des textes sacrés et de la Tradition ; on concédera sans difficulté qu'elle permet de ramener à un seul concept toute inspiration, soit orale, soit écrite ; elle a pour corollaire immédiat la garantie divine, elle assure donc aux Livres saints leur valeur normative en matière de foi et de mœurs, leur canonicité. Pourquoi ne pas partir de cette notion pour analyser l'inspiration ? (1) Telle est, dans ses grandes lignes, la physionomie de la réaction dirigée par l'Ecole thomiste contre la méthode de Franzelin.

*
* *

Nous pensons que les arguments, invoqués par les disciples du R. P. Lagrange, ne réussissent pas à infirmer la position du docte Cardinal. Nous suivrons, dans la critique du système que nous venons d'exposer, l'ordre selon lequel nous avons procédé à sa présentation.

Tout d'abord, nous concéderons volontiers au R. P. Lagrange que parfois les conclusions, auxquelles paraît conduire une loyale exégèse, semblent mal s'accommoder avec telle ou telle thèse théologique. Le conflit pourtant n'est pas réel, il ne saurait jamais l'être. Que s'il nous est difficile de résoudre *l'apparente* antinomie, nous n'ignorons pas que jamais une donnée dogmatique ne doit être abandonnée, quels que soient les sentiers par où chemine l'exégèse. Si donc l'étude exégétique de certains Livres saints, où l'empreinte de l'homme a laissé plus de traces, nous révèle des aspects difficilement conciliables, croyons-nous, avec l'origine divine de ces livres, nous ne devons point, pour autant, réduire la part éminente prise par Dieu dans la composition de tous les écrits canoniques, si le rôle divin nous est déterminé avec rigueur par la théologie catholique (2).

Or, la théologie catholique ne nous permet pas d'entendre en un sens diminué le rôle d' « auteur » exercé par Dieu dans la composition des Saints Livres. La doctrine traditionnelle de l'Église nous interdit d'expliquer, comme le voudrait le R. P. Lagrange,

(1) Etudes, loc. cit.

(2) Chauvin, L'insp. des div. Ecrit., ch. II, pp. 21 sq.

d'après un concept plus ou moins arbitraire de l'inspiration, la notion « Dieu auteur des écrits canoniques ».

Comment soutenir, en effet, que dans la déclaration vaticane, synthèse extrêmement précise de dix-neuf siècles d'enseignement, l'incise « *Spiritu Sancto inspirante conscripti* » doive être interprétée comme un correctif, destiné à tempérer la force de l'affirmation directe : « *propterea quod Deum habent auctorem* » ? L'incise en question ne fait qu'introduire, dans la définition, la raison ontologique de la provenance divine des écrits sacrés. De quel droit suppose-t-on qu'assigner à un fait sa cause, ce soit réduire la vérité et la portée de ce fait ? S'il en était ainsi, il faudrait dire que le 4e concile de Latran, qui entendait bien affirmer la présence réelle de Notre-Seigneur sous les espèces eucharistiques, n'a réussi qu'à nous définir une présence mitigée : le texte conciliaire assigne en effet la raison métaphysique de cette présence : la transsubstantiation : « *Jesu Christi corpus et sangui-* « *nem in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter* « *contineri transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem* « *potestate divina* (1). » N'est-il pas, au contraire, universellement admis que la réalité de la présence du Christ dans l'Eucharistie est aussi explicitement, aussi fortement, aussi pleinement proclamée que la réalité de la transsubstantiation ? Les deux vérités s'expliquent et se corroborent : chacune est entendue selon la rigueur des termes par lesquels elle nous est manifestée (2).

Zanecchia ne devait pas réussir à fortifier la position du R. P. Lagrange. S'il est vrai que le concept d'inspiration nous assigne la raison métaphysique de l'origine divine des Livres saints,

(1) Denz., 430.

(2) Ad rem R. P. Billot., op. et loc. cit., p. 31. « Quis, quæsq, unquam imaginatus est quod assignare causam effectus, est diminuere de veritate et proprietate ejus quod ut effectus affirmatur ? Certe cum definitur in conciliis, Jesu Christi corpus et sanguinem in Sacramento altaris sub panis et vini speciebus veraciter contineri, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, assignatur transsubstantiatio ut causa præsentiæ corporis Christi in Sacramento. Numquid propterea, de veritate et proprietate hujus præsentiæ aliquid diminuitur ? Numquid non tam absolute definitur præsentiæ veritas, quam absolute enuntiatur transsubstantiationis realitas ? Et simili modo in præsenti, utrumque est in omni proprietate terminorum accipiendum : quod Deus est librorum Scripturæ auctor, et quod libri Scripturæ eo inspirante conscripti sunt. Non ergo, vel specie tenus, additum diminuens ibi invenire est. »

et constitue le déterminant spécifique de la notion générique : « Dieu auteur des écrits canoniques », il n'en reste pas moins que de ce seul concept on ne saurait logiquement déduire ni que Dieu soit auteur des Livres saints, ni le mode selon lequel les Saints livres proviennent de Dieu. En effet, Zannechia objecte à Van Kasteren : « La notion Dieu-auteur est vague ». Van Kasteren a beau jeu de répondre (1) : « D'accord, si cette notion fait l'objet « d'une considération abstraite. Dans ce cas, la notion d' « *inspira-* « *tion* est-elle plus expressive ? » Evidemment non. Mais si nous examinons les deux notions corrélatives d' « auteur » et d' « inspirateur » *à la lumière des données révélées*, s'il s'agit de l'inspirateur qui est auteur et de l'auteur constitué tel par le moyen de l'inspiration, alors la question est celle-ci : quelle est la notion la plus connue, la plus déterminée : c'est en effet de celle-ci qu'il faudra partir pour analyser l'autre. Or le bon sens, qui veut que l'effet soit ordinairement pris comme point de départ pour l'analyse de sa cause, ne reçoit point ici de démenti. C'est, en effet, la notion d'auteur, entendue au sens précis où Dieu doit être dit « auteur des Saints Livres » qui présente dans l'Ecriture et la Tradition le plus grand luxe de notes descriptives et déterminantes. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les nombreux textes où l'origine divine des Saintes Lettres est attestée. Les dernières précisions ne sont-elles pas apportées, puisque, comme nous le verrons plus loin, le rôle de Dieu, auteur des Livres canoniques, a pu être classé dans la catégorie des causes principales, et par là se présenter à nous dans le cadre familier de la philosophie scolastique ?

Sans doute, le R. P. Prat nous objecte que le terme « *auctor* » et son équivalent « auteur » n'ont pas le sens technique que nous leur donnons, quand nous en faisons le point de départ d'une étude de l'inspiration. Mais nous croyons que l'article, par ailleurs très intéressant, publié dans les « Etudes » par l'auteur de la « Théologie de saint Paul » n'est pas décisif. Les arguments apportés, en effet, se laissent facilement énerver.

Il est exagéré, tout d'abord, de prétendre avec le R. P. Prat, que l'antiquité classique a peu connu l'acception « auteur-écrivain ».

(1) A la réponse de Zanecchia : « Scriptor Sacer », Van Kasteren répliqua de nouveau dans la revue « Studien » (LXI, Nogmaals Franzelin en Zanecchia

Dans son lexique de la latinité, Forcellini, comme le montre très justement le R. P. Pignataro (1), expose ainsi les différentes acceptions d' « auctor » : *Proprie significat eum qui auget, sive gignit et producit... ; translate, qui rem aliquam reperit, instituit aut fecit primus. Speciatim vero sumitur pro « scriptore »*. Or de cette acception les attestations sont nombreuses. Nous en trouvons dans Cicéron : *Lectitare auctores* (2) ; *auctor religiosissimus rerum romanarum* (3)... ; *Cecilius malus auctor latinitatis* (4)... ; *Dicendi gravissimus auctor et magister* (5)... ; dans Tite-Live : *Invenire apud auctores* (6)... ; dans Horace : *Non sordidus auctor naturæ verique* (7)... ; dans Tacite : *Inter omnes auctores constat* (8)... ; *celeberrimos auctores habeo, tantam victoribus irreverentiam fuisse* (9) ; *Sallustius, rerum romanarum florentissimus auctor* (10) ; dans Suétone : *Evolvere auctores* (11)... ; dans Pline : *Auctores sunt, ter novenis punctis interfici hominem* (12), etc... Comment apprécier à la lumière de ces textes la conclusion du R. P. Prat : « Il est surtout « essentiel de noter, pour prévenir des confusions fâcheuses, que « le français « auteur » (avec le sens d'écrivain) n'est pas l'équiva- « lent du latin « *auctor* » ?

S'il est vrai que le terme « *auctor* » a si facilement signifié « écrivain », même à l'époque de la latinité classique, il est absolument évident que tel est le sens de l'expression « *auctor libri* ». L'union de ces deux mots ne saurait donner que la signification : écrivain, rédacteur.

Aussi bien, serait-il anormal que les documents ecclésiastiques entendissent le substantif « *auctor* », dans le cas de l'inspiration,

(1) Note à l' « apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos », pp. 129-132.

(2) Cic. Attic., livre 12, ép. 12.

(3) Cic., De claris orat., ch. 11.

(4) Cic. Attic., livre 7, ép. 3 (fin).

(5) Cic., De orat., ch. 3.

(6) Tite-Live, livre II, 8.

(7) Horace, I, Ode 28, v. 14.

(8) Tacite, Hist., III, 29.

(9) Tacite, ib., 51.

(10) Tacite, Ann., III, 30.

(11) Suétone, In Aug., ch. 89.

(12) Pline, XI, 21.

où manifestement c'est de l' « *auctor libri* » qu'il s'agit, dans un autre sens que celui d'auteur-écrivain. Que les statuts de l'Eglise primitive, la profession de foi du bogomile Pierre et des Vaudois aient été dirigés contre l'hérésie manichéenne ou néo-manichéenne, cela n'est pas douteux. Il n'en faut pourtant pas conclure que l'emphase avec laquelle le magistère ecclésiastique souligne l'expression « *unum et eumdem* », enlève au terme « *auctor* » quelque chose de sa force et de son sens normal. Rien n'indique d'ailleurs que le poids de la définition ait porté uniquement sur *l'unité* d'auteur des Saints Livres. Ce ne serait pas le seul exemple d'une définition où, dénonçant une erreur, l'Eglise aurait à la fois proclamé plusieurs vérités, ou, du moins, quelque vérité générale, opposée à plusieurs conceptions erronées.

« *Quemadmodum sæpe*, écrit le R. P. Schiffini, *sic etiam in re* « *praesenti, contigit ut errori alicui determinato ab Ecclesia oppona-* « *tur veritas generalis, quæ non sit illi errori tantum, sed aliis quo-* « *que, diversis licet, contraria. Atque ita factum videmus, ut ad pro-* « *fligandam hæresim Manichæorum de duplici rerum principio, et de* « *diabolo quasi auctore Veteris Testamenti, Ecclesia, in quibusdam* « *professionibus fidei, Deum et unum Deum confiteatur auctorem* « *cum Veteris, tum Novi Testamenti. Pessime autem quis inde colli-* « *geret, generalem hanc formulam de uno Deo auctore utriusque* « *Fœderis huic errori tantum Manichæorum contradicere* (1). »

Ne serait-ce pas plutôt du point de départ, envisagé par le R. P. Prat, qu'il faudrait dire qu'il est équivoque. « *Cum Scrip-* « *tura dicitur verbum Dei ad homines*, écrit le R. P. Bainvel, *hoc* « *dupliciter intelligi posse videtur : vel quatenus propheta nihil aliud* « *efficeret, nisi Deum loquentem exhiberet, et verba ejus sibi data* « *formaliter, ut merus præco, proferret ; vel quatenus Deus utatur* « *propheta quasi instrumento et intermedio concipiendi, componendi,* « *eloquendi, et ita quidem ut hos conceptus, hæc verba, hunc modum* « *componendi Deus nobiscum communicet, eaque ut a se aliquomodo* « *elaborata, sed elaborata in mente et per mentem artificis tanquam* « *instrumenti a Deo moti et sub Deo scribentis* (2). »

C'est évidemment la seconde interprétation de la formule : « l'Ecriture, parole de Dieu » qui doit constituer la base, d'après

(1) Schiffini, op. cit., n° 23, p. 46.

(2) R. P. Bainvel, De Sa S°., Paris, 1910, p. 120.

le R. P. Prat, de toute analyse vraiment théologique du fait de l'inspiration. Mais a-t-on remarqué comme il convenait qu'interprétée ainsi, la formule en question équivaut au principe fondamental de Franzelin : « Dieu, auteur de l'Ecriture ». Si, en effet, nous partons de ce principe, pour procéder à l'analyse de l'inspiration, que l'Ecriture est la parole de Dieu *élaborée par Dieu dans l'esprit de l'hagiographe et rédigée par Dieu avec l'aide de l'homme*, qu'admettons-nous, comme base de notre analyse, sinon que l'Ecriture a Dieu pour premier auteur ?

Tant il est vrai qu'il faut toujours revenir à cette formule pour s'assurer un fondement ferme dans toute étude théologique du phénomène de l'inspiration.

***

Nous n'avons donc aucune raison d'abandonner la position fondamentale de Franzelin. Elle est solide. Si toute insistance n'était superflue, nous pourrions montrer quelles conséquences fâcheuses faillit avoir le procédé nouveau. La lettre de M. Dick au R. P. Lagrange est, sur ce point, singulièrement suggestive (1).

Qu'il nous soit permis seulement, en terminant ce long exposé, de noter que les Pères du concile du Vatican paraissent bien avoir adopté la méthode que déjà Franzelin avait défendue. N'est-elle pas continuellement supposée dans des commentaires comme celui-ci :

« *Ratio (canonicitatis librorum sacrorum) nimirum est ex divina* « *origine seu scriptione ipsorum librorum. Hæc vero scriptio divina* « *declaratur, quod* :

« *1. Libri conscripti sunt, inspirante Spiritu Sancto* ;

« *2. Ex hoc quod actio Spiritus Sancti referebatur ad scribendos* « *libros per homines ad hoc opus inspiratos, ipsi libri sunt et ab* « *apostolis dicuntur* : « *Scriptura divinitus inspirata* » ;

« *3. Denique actio illa inspirationis erat hujusmodi ut Deus sit* « *librorum auctor, seu auctor scriptionis, et proinde libri contineant* « *scriptum verbum Dei* (2). »

Nous ne pouvons oublier non plus que dans sa célèbre définition de l'inspiration, Léon XIII conçoit les divers éléments de la

(1) R. B., octobre 1896, p. 488.

(2) Coll. lacensis, t. VII, col. 522-523.

notion qu'il nous donne en fonction de la formule de Franzelin : « *Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et* « *movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse* « *juberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent,* « *et apte infallibili veritate exprimerent ; secus, non ipse esset auc-* « *tor Sacræ Scripturæ universæ* (1). » A nous de préciser maintenant en quel sens Dieu est auteur de la Bible, afin de déduire de cette notion traditionnelle les caractères de l'action inspiratrice.

(1) Providentissimus, Romæ, p. 37. Il est regrettable que le traducteur de la Bonne Presse n'ait pas lu cette dernière incise dont la version française, dans toutes les éditions venues entre nos mains, ne souffle mot.

CHAPITRE QUATRIÈME

Rôle actif de l'hagiographe

Dieu est l'auteur, *l'écrivain* des livres canoniques : par eux, c'est Dieu qui nous parle et nous communique ses oracles (1). Tel est bien le fait que la Tradition et le bon sens nous convient à prendre comme point de départ logique pour l'analyse du phénomène surnaturel et mystérieux de l'inspiration. Encore, avons-nous dit (2), faudra-t-il tenir compte des déterminations concrètes, qui, sans enlever à ce fait aucune de ses exigences essentielles, lui donnent sa physionomie propre, et nous le présentent sous son aspect catholique (3).

(1) R. P. Van Laak, Inst. Th. fund., tr. VII, De Insp., fasc. 1, p. 4-5 (Prati 1911). « Dicimus ergo Deum auctorem librorum sacrorum eo sensu, ut affirmemus, eum *istos libros scripsisse*... Ea notio (auctoris) duo elementa continet. Primum est : auctor mentem suam alteri manifestat; secundum : hoc ipsum facit per effectionem signorum quæ non ore, sed scripto format. »

(2) Cf. chap, III.

(3) Ainsi procédait Franzelin (Cf. Pesch, De Insp. Sae, Sae, l.I, ch. VIII, p. 309). « Est assertio valde injusta quam Zanecchia pluries repetit, quasi Franzelin simpliciter ex vocabulo « *auctoris* », vel ad summum ex conjunctis vocabuli « *auctoris libri* » secundum amplissimum et communissimum sensum argumentaretur. Ante ejus tertiam thesim, de qua hic loquimur, præcedit secunda, quæ in tertia supponitur. In hac secunda thesi, ex Novo Testamento et ecclesiastica Traditione probatur Deum esse auctorem librorum Scripturæ « per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos, quæ usu ecclesiastico, ex ipsis Scripturis derivato, inspiratio dicitur. » Dein in tertia thesi, hæc divina actio distinctius declaratur ex dogmatica formula « Deus est auctor sacrorum librorum », sed, ut in ipsa thesi dicitur, « *simul collatis ejusdem doctrinæ declarationibus, quæ in christianæ antiquitatis monumentis continentur.* »

Or, parmi les considérations qui tout de suite s'imposent à qui veut sagement étudier l'inspiration à la lumière de l'origine divine des Livres saints, il en est une qui doit être mise au premier plan : c'est que si l'Esprit-Saint est vraiment, au sens plein du mot, *l'auteur* des Ecrits sacrés, l'homme eut aussi sa part à cette œuvre divine, et c'est ce que nous devons dans ce chapitre mettre bien en relief.

Deux systèmes, dont il faudrait entreprendre, pour en noter toutes les nuances, une étude spéciale, peuvent être tenus pour les principaux centres d'erreurs en la matière : le système de l'inspiration-extase et le système de l'inspiration-dictée. Nous caractériserons chacune de ces théories et nous en donnerons une brève réfutation,

***

Le système de l'inspiration-extase (1) est d'importation païenne. Les sages d'Égypte, les devins d'Assur, la sibylle que nous décrit Virgile (2), perdaient sous l'influx du dieu qui les inspirait la maîtrise de leurs facultés supérieures. L'exercice de leur libre arbitre était suspendu, leur imagination et leur intelligence surexcitées : ce n'étaient plus des hommes raisonnables qui s'exprimaient. Aussi Platon concevait-il l'inspiration comme un état extatique. On comprend que Philon, imbu des théories helléniSantes, n'ait pas su protéger la notion judéo-chrétienne de l'inspiration de tout alliage corrupteur. Les noms qu'il donne à l'influx divin trahissent la pénétration des conceptions païennes dans le dogme traditionnel. L'inspiration est appelée : ἐνθουσιασμός, ἔκστασις. Et la pensée du célèbre alexandrin n'est pas douteuse :

« *Propheta a Deo inspiratus oracula et prophetias edit, nihil proprii*
« *loquens. Neque enim, si loquitur, capere potest ipse raptus et ins-*
« *piratus, sed quæ inspirantur, loquitur, quasi alio insufflante* (3)..
« *Quando mens usque ad adyta pervenit, a Deo inspirata obliviscitur*
« *omnium aliorum, obliviscitur et sui ipsius ; unius solius meminit*

(1) Evidemment ce système n'a rien de commun avec l'extase, qui peut accompagner certaines visions prophétiques. A ce sujet, cf. saint Jérôme, In Ez., XI, 24 ; M. L., XXV, 101.

(2) Enéide, VI, 47-51.

(3) De monarchia, § 9.

« (*Dei*). *Postquam vero cessavit enthusiasmus et deferbuit vehe-*
« *mens impetus, a divinis rediens, iterum homo fit et in humana*
« *incidit.* » (1)

Le prophète nous apparaît ainsi, dans la théorie de Philon, comme un dément, mais comme un dément sublime dont la folie passagère ne doit pas être confondue avec la fureur maladive de quelque esprit chagrin ou atrabilaire, ni avec la stupeur étonnée qu'engendre un effroi subit, ni avec le repos que procure à l'esprit le sommeil ou l'abattement. Bien supérieure à ces formes rapetissées de l'extase est l'emprise divine qui saisit le prophète :

« *Optima omnium* (*extasium generum*) *est insania divina et ve-*
« *hementissima, qua utitur propheticum genus* (2). »

Nous ne pensons pas que Josèphe ait vraiment versé dans les erreurs philoniennes. On ne rencontre pas dans ses ouvrages, aussi souvent que chez Philon, les termes techniques dont se servaient les Grecs et les païens de toute race pour désigner « leur » inspiration. Il semble même concevoir comme la tradition juive les procédés de la « théopneustie ». Ainsi Daniel était favorisé de visions divines (ἀνὴρ ᾧ τὸ θεῖον αὐτῷ φανερὸν ἐγένετο) (3). C'est « à la prière qu'il recourait » pour obtenir de Dieu « la connaissance des mystères (4). » Aussi avait-il la réputation de pénétrer dans les secrets de Dieu : « *vir sapiens qui posset abscondita et soli Deo*
« *nota invenire* (5). » C'était l'Esprit qui lui conférait ce privilège :
« *Divinus Spiritus ei aderat et ipse solus erat aptissimus ad inve-*
« *nienda ea, quæ aliis in notitiam non venirent* (6). *Hæc omnia,*
« *Deo ipsi monstrante, scripta reliquit ut legentes et impleta vi-*
« *dentes mirentur de honore, quem apud Deum Daniel habuit, et ex*
« *iis intelligant errasse Epicuræos, qui Providentiam e vita tollunt*
« *et Deum negant curam rerum habere* (7). » Rien, on le voit, qui fasse songer aux fureurs extatiques des devins païens. Sans doute, Josèphe met bien dans la bouche de Balaam certaines expressions,

(1) De Somniis, l. II, § 34, n° 232.
(2) Antiq., X, X, 2 ; n° II, 372.
(3) Quis rer. div. her., § 51-53, n° 249 sq.
(4) Antiq., X, X, 3 ; n° 373 sq.
(5) Antiq., X, XI, 2 ; n° 382.
(6) Antiq., X, XI, 3 ; n° 383.
(7) Antiq. X, XI, 7 ; n° 391.

nullement d'ailleurs attribuées à l'Ecriture, qui pourraient, considérées isolément, nous induire à penser que l'historiographe juif nourrissait lui-même sur l'inspiration quelques fantaisies étranges.

« *Numquid omnino censes*, fait-il dire à Balac par le devin, fils de Be'or, *et opinaris in nostra potestate esse de talibus rebus loqui aut silere, quando nos corripit Spiritus Dei ? Ilic enim voces quas vult et sermones profert, nihil nobis scientibus... Et plane infirmi sunt, qui de rebus humanis aliquid ex seipsis cognoscere se posse imaginantur, ut non ea, quæ numen suggerit, loqui, sed ejus voluntati contraire velint. Nihil enim nostri in nobis amplius manet, si illud intrat* (1). » Mais on ne peut vraiment pas démontrer que Josèphe faisait siennes les conceptions prêtées à Balaam, et rien n'est moins invraisemblable qu'une pareille impression chez le sorcier fameux quittant soudain le service d'Assur ou d'Ischtar pour entrer en contact avec Jahvé ! Balaam exprime un peu vivement, en oriental, ce qu'il ressent. Le procédé oratoire explique les exagérations du langage. De même, comme nous aurons l'occasion de le redire plus loin, il ne faut pas urger le sens des métaphores, employées par l'auteur de la « *Cohortatio ad Gentes* », par Athénagore, saint Théophile d'Antioche, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand (2). Les Pères, parfois très fortement, notent la sujétion de l'homme, mais ils n'ont jamais été tributaires, dans leur conception de l'inspiration, de quelque extravagance égyptienne ou assyro-babylonienne.

Nous n'en dirons pas autant des hérétiques : de Montan, par exemple, ou de Tertullien devenu montaniste. Saint Epiphane (3), en effet, nous a transmis, en ces termes, la doctrine du fameux sectaire :

« *Ecce homo tanquam lyra, ego vero ceu plectrum volo ; homo dormit, ego vero vigilo ; ecce Domino est, qui corda hominum in stuporem vertit et corda dat hominibus* (4). »

La métaphore de la Cohortatio est ici lourdement interprétée

(1) Antiq., IV, 5 ; n° I, 248.
(2) Cf. chap. V.
(3) Epiph., adv. Her., XLVII, n. 2-15; M. G., XLI, 858 sq.
(4) Epiph., ib.; M. G., XLI, 861.

dans un sens absolument destructeur de la personnalité de l'hagiographe.

De même, Tertullien (1) concevait l'état prophétique à la manière d'un délire extatique : la force de l'esprit opérant la prophétie, c'était une hyperactivité des facultés, une furie qui agite, analogue à la folie : *excessus mentis et amentiae instar* (2).

Telle est la théorie, sans autre valeur que son intérêt historique, de l'inspiration-extase.

*
* *

Le système de l'inspiration-dictée mérite une attention plus grande. Il revêtit plusieurs formes, selon que le procédé fut étendu aux mots eux-mêmes : théorie de la dictée verbale, ou restreint aux seules idées : théorie de la dictée conceptuelle. Peut-être n'est-il pas téméraire d'assigner à ces diverses opinions des causes communes : une conception inexacte des rapports entre l'inspiration et la révélation, une notion étriquée de la révélation.

Au sens étymologique, on appelle communément révélation la manifestation que Dieu fait à l'homme d'une vérité jusqu'alors ignorée de celui-ci. Peut-être la raison humaine était-elle incapable de légitimer seule le rapport attesté par Dieu, et, par conséquent, d'y assentir. Peut-être l'homme eût-il pu de lui-même construire ce rapport, le légitimer et prononcer l'assentiment « judiciel ». Il n'importe. Par le fait que Dieu communique à l'esprit humain une vérité que jusqu'alors il ignorait, au sens nominal du terme — *remotio veli* — nous avons une révélation (3).

(1) De anima, c. XI, XXI; M. L., II, 665-684.

(2) De anima, c. XLV; M. L., II, col. 724-726.

(3) R. P. Garrigou-Lagrange, De Revel., I (2a ed. emend., 1921), p. 138 « Revelatio significat manifestationem rei antea occultæ vel obscuræ. Dicitur « divina vel humana... Revelatio autem divina dicitur naturalis vel supernaturalis... Hæc supernaturalis Revelatio dicitur supernaturalis quoad substantiam, prout objectum excedit secundum se vires et exigentias intelligentiæ creatæ : v. g. revelatio Trinitatis ; dicitur supernaturalis quoad modum, prout modus, secundum quem fit, est supernaturalis, etsi objectum revelatum, secundum se, non excedit vires intellectus nostri, sicut naturalis religionis veritates : v. g. bonitas divina, immortalitas animæ. » — R. P. Billot, op. cit., p. 56. « Revelatio, juxta etymon vocis, nihil aliud est quam « remotio veli, quasi quædam manifestatio veritatis, quæ prius velata erat et « ignota. Quiquis igitur inhaerebit soli sensui etymologico necesse habebit re« velationem *restringere ad ea tantum quæ, extra ambitum cognitionis humanæ « existentia*, aliter quam per supernam Dei illustrationem innotescere non po« terant. »

Au sens consacré par l'usage théologique, on appelle révélation toute affirmation positive de Dieu *à* l'homme. Que l'homme eût pu de lui-même, ou non, construire et légitimer l'union de tel sujet et de tel prédicat, qu'il apprenne quelque chose de nouveau ou que la communication divine porte sur une vérité déjà possédée : dans tous ces cas, du fait que Dieu a parlé *à* l'homme et lui a transmis une vérité, nous sommes, à parler théologiquement, en face d'une révélation (1).

Or toute inspiration scripturaire est une communication de Dieu aux hommes : *locutio Dei attestans*. Toute inspiration scripturaire comporte donc une révélation, parfois au sens étymologique du terme, toujours au sens théologique. Quoi de plus certain que cette déduction ? (2)

Mais il n'en faudrait pas conclure que cette révélation impliquée dans l'inspiration soit faite *à l'hagiographe*. Il est possible qu'une communication divine ait précédé pour celui-ci, au moins d'une priorité de nature, l'opération mystérieuse qui le subordonne à Dieu comme écrivain. Il est même certain que pareille communication eut lieu, si l'hagiographe dut écrire des choses jusqu'alors ignorées de lui. Mais il faut bien distinguer cette opération préalable de l'opération *formellement* inspiratrice. Sous l'influx inspirateur, l'hagiographe est le porte-parole de l'Esprit-Saint ; c'est *par lui* que Dieu parle *aux fidèles*, ce n'est pas *à lui* qu'il parle (3).

Or il est incontestable que parfois l'on fait entrer dans le con-

(1) R. P. Van Laak, Inst. theol. fund.

(2) R. P. Billot, op. cit., p. 58. « Hinc jam sequitur manifeste quod *omnis* « *inspiratio scripturæ est revelatio*, quia est libri dictatio (au sens défini par « l'éminent Jésuite, p. I, ch. I, § 3), et dictatio libri procul dubio est *elocutio* « *eorum quæ in libro scribuntur*. »

(3) R. P. Pesch, op. cit., l. II, c. II, p. 415 sq. « Est Scriptura verbum Dei loquentis ad homines per hagiographos et eorum scripta. Is autem, per quem Deus immediate loquitur ad homines est propheta, et verbum ejus, sive orale, sive scriptum, est pro iis, ad quos dirigitur, revelatio... Cum notitia rerum biblicarum ab hagiographis partim accepta sit supernaturali revelatione stricte dicta, partim via naturali, manifestum est rerum scribendarum notitiam esse aliquid, quod inspirationem secundum prioritatem rationis saltem præcedat, non vero intrinsecus constituat, cum non obstantibus notitiis vario modo acquisitis omnes libri sacri æqualiter sint inspirati... Immo nulla rerum notitia est de internis constitutivis inspirationis, quia nosse res non est inspirari ad

cept d'inspiration scripturaire le fait d'une révélation dont l'écrivain sacré aurait été le premier destinataire (1). L'influx inspirateur aurait ainsi comporté dans sa notion une communication de Dieu à l'hagiographe : aucune priorité, pas même de nature, entre la révélation et l'inspiration scripturaire. Pour peu maintenant que cette révélation, intégrée comme élément essentiel dans la définition de l'inspiration biblique, fût conçue d'une manière trop anthropomorphique (2), nous devions être mis en présence d'un scribe, écrivant passivement sous la dictée d'un maître. Telle est, à notre sens, la genèse probable de la théorie de l'inspiration-dictée.

Quelle en fut l'évolution ? Parfois, hâtons-nous de le dire, le terme de dictée abrita, sous une métaphore à bien interpréter, un sens orthodoxe. Des Pères (3) et des Docteurs (4) ont utilisé cette expression pour exprimer avec vigueur, sous les couleurs d'une image familière, le rôle prépondérant tenu par l'Esprit-Saint dans la composition et la rédaction des écrits sacrés. Dans ces cas, la formule n'a d'autre portée que celle que lui donnait telle déclaration du Concile de Trente, où nous la voyons appliquée aux traditions orales dictées par l'Esprit-Saint. Le R. P. Pesch (5) l'a noté avec soin : « *Hoc... vocabulo Patres tridentini significare vo-*

cas scribendas, sed, notitia rerum (ratione prius) supposita, inspiratio subsequitur. »

Bene ergo R. P. Van Laak, Inst. Theol. fund., Repetit., fasc. III (1911) : « Ergo vi inspirationis non possumus affirmare, aliquid, quod ab aliquo hagiographo affirmatur, ei esse revelatum. Ergo vi inspirationis non excluditur ulla via naturalis, qua hagiographus ad eas cognitiones pervenerit quas proponit : non ratiocinatio naturalis, non experientia, non traditio oralis, non traditio scripta. »

(1) Dict. Théol. cath., art. Inspiration, col. 2098-2118.

(2) R. P. Gardeil, Donné révélé et théologie, pp. 41-76. Ces vigoureuses pensées nous mettent en garde contre un double écueil dans l'analyse de la Révélation. Il y a lieu d'éviter les excès d'un anthropomorphisme grossier et les écarts du modernisme dogmatique.

(3) St Augustin, De cons. Ev., I, 35, 54 ; M. L., XXXIV, 1070.
S. Isid. Hisp., De eccl. off., I, 12, 13 ; M. L., LXXXIII, 750.

(4) St Thomas d'Aquin, in II sent., dist. XII, art. 2.

Billuart, De reg. fidei, diss. I^a. « Spiritus Sanctus se accommodavit genio, stylo et affectionibus cujusque scriptoris sacri, sicque concurrit, dictando singula, ac siipse scriptor de suo scripsisset. Est quidem calamus Spiritus Sancti, sed calamus vivus et liber, quem ideo secundum ejus modum movet Spiritus Sanctus. »

(5) R. P. Pesch., op. cit., pp. 267-268.

« *lunt eam actionem divinam, qua Deus suam testificandi auctorita-*
« *tem interponat, et nobis fundamentum et regulam fidei statuat.*
« *Itaque dictatum a Deo nihil aliud est, nisi dictum vel testificatum a*
« *Deo, sive dictatio facta est extrinsecus ore Christi, sive intus in*
« *mentibus apostolorum et* sacrorum scriptorum *per insensibilem ac-*
« *tionem Spiritus Sancti. Dictatum a Deo est hoc sensu quod est vere*
« *et proprie Verbum Dei, cui contradicere sciens et volens nemo po-*
« *test, nisi per infidelitatis peccatum. Quam late accipiendum est Ver-*
« *bum Dei, tam late interpretanda est in hoc decreto illa divina dic-*
« *tandi actio. Nihil igitur hic statuitur de ulla qualitate soli scriptu-*
« *ræ propria, multo minus quidquam innuitur de mechanica vocum*
« *scriptarum dictatione quam quidam in sacris litteris reperiri sibi*
« *persuaserunt.* »

Mais parfois l'expression de dictée enveloppe une idée fausse : Dieu aurait utilisé l'hagiographe à la manière d'un copiste. Celui-ci n'eût été, sous l'influx divin, qu'un scribe : c'est l'inspiration-dictée verbale. Ainsi pensèrent, peut-être, certains commentateurs du moyen-âge, précurseurs de l'âge scolastique : Rupert de Deutz, Hervé de Bourgdieu, Richard de Saint-Victor. Leurs exégèses, plutôt que leurs exposés doctrinaux, reflètent cette conception (1). Il est plus certain que ce fut la doctrine de Tolstat : « Dieu est le seul auteur de l'Ecriture ; lui-même, en effet, a ré-
« vélé tout ce qu'elle contient, et bien que des hommes l'aient
« écrite, ils ne l'ont pas fait de leur génie propre, mais sous la
« dictée du Saint-Esprit. Aussi, aucun homme ne peut être dit
« auteur des livres sacrés (2). »

Il était naturel que la théorie de l'inspiration-dictée verbale fût agréée des protestants. Soucieux de n'appuyer leur foi que sur l'Ecriture, les docteurs de l'Eglise réformée devaient se montrer partisans de tout système jugé plus capable, à tort ou à raison, d'assurer l'inerrance absolue des Livres saints. Aussi la thèse de l'inspiration-dictée verbale fut-elle officiellement défendue par Luther (3), Calvin, Zwingle, Mélanchton (4).

(1) Nous trouvons bien exagérées les références indiquées à ce sujet par le Dict. de Théologie catholique, art. Inspiration. Les passages signalés, pris en eux-mêmes, ne sauraient démontrer la thèse que M. Mangenot attribue, non sans raison, à ces commentateurs. Cf. Dict. Théol. cath., art. Insp., col. 2119.

(2) In Matth., præf., q. V.

(3) W. Rohnert, Was lehrt Luther von der Inspiration der H. S. ?

(4) Cf. Merkelbach, L'Insp. des div. Ecritures, p. 10 sq.

On trouvera plus surprenant que certains dominicains, comme Cano (1) et Bañez (2), plusieurs Jésuites, comme Grégoire de Valence, (3) François Coster (4) et Maldonat (5), aient ici trébuché et prétendu que l'hagiographe n'écrivait rien, si ce n'est sous la dictée verbale de l'Esprit-Saint.

« *Spiritus sanctus non solum res in Scriptura contentas inspiravit,* « *sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictavit atque sugges-* « *sit,* écrit Bañez (6). On pourrait s'étonner que les procédés littéraires si variés des multiples écrivains sacrés n'aient pas tempéré la rigueur de son affirmation. Mais non ! « *Cum enim Deus omnia* « *suaviter disponat, ita uniuscujusque scriptoris sacri mentem illu-* « *minabat, eidemque verba dictabat, quæ maxime illorum statum et* « *conditionem decebant, quemadmodum et musicus spiritu oris sui* « *aliter tibia, aliter tuba et aliis instrumentis personat* (7). » Et pourtant comment expliquer des relations du même fait avec des expressions quelque peu différentes ? La réponse est aisée : « *quoniam* « *cum eodem Spiritu loquerentur evangelistæ et prophetæ, ad gravi-* « *tatem loquentis Dei pertinebat, ut non isdem omnino verbis rem* « *eamdem semper repeteret* (8). »

L'inspiration-dictée verbale ne doit pas être confondue avec l'inspiration verbale, corollaire inéluctable de la théorie thomiste, selon laquelle Dieu est auteur principal et l'homme auteur instrumental de l'Ecriture. Il faut aussi se garder de la confondre avec l'inspiration-dictée conceptuelle. On peut dire qu'au XIX^e^ siècle, ce dernier système fut quasi unanimement soutenu par tous les théologiens — à part les thomistes — qui s'occupèrent de la question biblique. On distingua assez généralement deux parties dans l'Ecriture (9). La première, la plus importante, comprenait la matière des jugements, les idées et les choses : c'était le fond. La seconde, plus accessoire, consistait dans l'expression,

(1) De locis Theol., l. II, ch. XVI, XVIII.
(2) Sch. comm. in Iam . D. Th. usque ad quæst. LXIV, q. a, art. 8.
(3) Comm. theol., III, disp. I, q. 1, punct. 7, q. 8.
(4) Enchir. contr. præcipuarum temporis de rel., 2a ed., ch. 1.
(5) In 4 Evang., q. 1.
(6) Op. et loc. cit., p. 61 sq.
(7) Ibidem.
(8) Ibidem.
(9) Cf. Merkelbach, L'insp. des divines Ecritures, p. 16.

l'agencement des idées et des phrases : c'était la forme littéraire. La forme est de l'homme, mais, pour les idées, l'hagiographe est entièrement tributaire de Dieu, qui lui dicte ou lui suggère le contenu des jugements à exprimer. C'est M. Crets qui exposa le plus nettement cette théorie, mais il est clair que Franzelin (1) et Mazella (2) ont, sur ce point, quelque peu dévié. Il semble que M. Levesque (3) n'ait pas sensiblement pensé autrement.

Telles sont les principales manifestations d'un système, où le rôle actif et personnel de l'hagiographe n'est pas suffisamment sauvegardé.

*
* *

Aussi bien, est-il facile de montrer les déficiences des théories, dont nous avons, à grands traits, dessiné l'ossature. Si, en effet, l'hagiographe est libre sous l'influx inspirateur, si le caractère humain des écrits bibliques est fortement marqué, si la personnalité des divers écrivains est très accusée, il faudra, d'évidence, en conclure qu'ils ont exercé, dans la composition et la rédaction des Saints Livres, une activité propre, une activité réelle, bien différente de l'automatisme d'un devin ou du travail mécanique d'un scribe.

Or l'hagiographe est libre sous l'influx inspirateur. Comment le nier ? L'action divine ne respecte-t-elle pas toujours la psychologie humaine (4), ne moule-t-elle pas ses procédés sur le dynamisme des facultés de l'homme ? Il ne saurait y avoir une exception pour le cas de l'inspiration. L'hagiographe écrit en homme raisonnable, libre sous la motion qui le presse avec autant de force que de suavité. « *Est enim in illa Spiritus intelligentiæ multiplex, « subtilis, suavis, acutus quem nihil vetat* (5). »

Non, l'homme inspiré n'est pas hors de lui-même. Saint Luc nous déclare explicitement qu'il s'est décidé librement à écrire son Evangile : « *Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narra-*

(1) De Trad. et S. Scra, p. II, th. III, p. 316 sq.

(2) De Virt. inf., disp. IV, nº 960, p. 544.

(3) Essai sur la nature de l'insp. des Livres saints, pp. 206-213 (Revue des Fac. cath. de l'Ouest, Déc. 1895).

(4) St. Th. d'Aquin, Sum. Theol., IIIa, q. LXII, art. 1, ad 2um.

(5) Sag., VII, 22.

« *tionem quæ in nobis completæ sunt rerum... visum est et mihi, as-*
« *seculo omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere, optime*
« *Theophile* (1). »

Les Pères se sont, dans l'ensemble, montrés respectueux de la liberté de l'hagiographe ; et quand les erreurs des montanistes eurent amené les excès de langage que nous avons notés, ils exclurent positivement de l'inspiration biblique toute privation de raison, de sentiment ou d'intelligence, tout phénomène de caractère extatique, tout caractère de sujétion nécessitante (2).

De même, l'hagiographe a laissé dans le livre inspiré les traces non équivoques de sa propre activité intellectuelle. « On « y sent partout, semble-t-il, la contingence, la pauvreté, les « tâtonnements parfois, toujours la relativité des conceptions hu- « maines (3). » *Utuntur similitudinibus in quibus conversati sunt*, disait saint Jérôme (4). Et puis ils ont peiné dans l'élaboration mentale et pour la rédaction de ces jugements. L'auteur du deuxième livre des Macchabées (5) nous avertit qu'il résume les cinq livres de Jason, le Cyrénéen : « *negotium plenum vigiliarum et sudoris* ». Saint Luc s'enquiert avec soin de tout ce qui concerne la vie du Christ (6). Aucun n'eut conscience d'être un *scribe passif sous la dictée d'un Maître.*

Aussi bien, la Bible revêt-elle un caractère étonnamment divers, et dont les nuances sont parfaitement en rapport avec les conditions psychologiques ou historiques des hagiographes multiples, inspirés pour l'écrire. Ecoutons saint Jérôme (7) : « *De Isaïa scien-* « *dum quod in sermone suo disertus est, quippe ut vir nobilis et ur-* « *banae eloquentiæ ; Jeremias sermone quidem videtur rusticior.* « *Porro simplicitas eloquii a loco, in quo natus est, ei accidit : fuit* « *enim Anathotites, qui est usque hodie viculus.* »

Saint Augustin (8) note, lui aussi, les présentations variées

(1) Luc, I, 1 sq.

(2) Epiphanius, Adv. Hœreses, XLVIII, 2, 3, 4, 11, 12, 13, 15 ; M. G., XLI, 858.
Hieronymus, In Is. Prol. ; M. L., XXIV, 19sq.

(3) R. P. Gardeil, Donné révélé, p. 58.

(4) Hieron., In Amos, 1, 2, ; M. L., XXV, 993.

(5) II Mach., II, 27 sq.

(6) Luc, I, 1-4

(7) In Jem., Prol. ; M. L., XXVIII, 847.

(8) De cons. Evang., l. II, no 27-28 ; M. L., XXXIV, 1090.

d'une même doctrine que nous offrent les hagiographes. Pourquoi s'en offusquer ? « *Quod enim alius alium verborum ordinem « tenet, non est utique contrarium ; neque illud contrarium est, si « alius dicit quod alius prætermittat. Ut enim quisque meminerat, et « ut cuique erat cordi, vel brevius, vel prolixius, eamdem tamen ex- « plicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.* »

Et comme saint Paul émine sur tous ses frères inspirés ! Comme son tempérament se reconnaît bien dans sa phrase vivante, semée d'hyperbates ! Ainsi le bouillant prédicateur figeait dans son style son impétueuse ardeur : *impetum qui in ipso est Spiritus* (1).

Concluons donc que ,sous la motion inspiratrice, l'hagiographe a gardé sa liberté, sa personnalité, son activité propre. Telle fut de cette vérité la persuasion commune que l'on n'a jamais craint d'attribuer à l'homme comme on les attribuait à Dieu, de citer sous le nom de l'homme comme on les citait sous le nom de l'Esprit, les Livres saints du Canon catholique. A ce critère, on peut reconnaître le degré du concours apporté par l'hagiographe à la rédaction des écrits sacrés.

(1) St Irénée, Adv. Hœr., III, VII, 2 ; M. G., VII, 865.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'Hagiographe, instrument de Dieu

Dieu et l'homme ont donc pris une part active à la rédaction des écrits canoniques. C'est pour sauvegarder cette double vérité que l'Eglise rejette un certain nombre de théories aventureuses : celles de Jean Jahn et de Daniel Haneberg (1), qui réduisent à l'excès l'activité divine ; celles aussi de l'inspiration-extase et de l'inspiration-dictée, parce qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de l'activité de l'écrivain sacré (2).

La vérité catholique réside *au-dessus* de ces erreurs extrêmes. Elle nous affirme que, par l'inspiration, il s'établit entre Dieu et l'hagiographe un contact qui, sans empêcher l'attribution du livre saint à l'homme, veut aussi qu'on le rapporte à l'Esprit divin. Il s'agit de déterminer dans ce chapitre comment s'établit ce contact entre Dieu et l'hagiographe, et quel est le caractère *générique* de l'influx dont l'écrivain sacré est tributaire.

***

Une explication, fondée sur une analogie, pourrait, au premier abord, sembler satisfaisante. Pourquoi ne pas admettre entre l'activité de Dieu et celle de l'hagiographe une relation de simul-

(1) Vaticanum, De fide, cap. 2 ; Denz, 1787.
(2) Cf. chapitre IV.

tanéité. Il en serait, analogiquement du moins, dans le fait surnaturel de l'inspiration scripturaire, comme il en est, au dire de Suarez (1) et de certains molinistes, dans le phénomène, surnaturel aussi, de la grâce excitante. On connaît la position du célèbre docteur de la Compagnie de Jésus : l'acte vital indélibéré, qui constitue la grâce actuelle excitante, ne procéderait pas de la faculté physiquement mue par la vertu divine, mais ne serait que le résultat de deux principes d'action conjugués : Dieu, d'une part; la faculté humaine, de l'autre. La motion surnaturelle ne tomberait donc pas sur la faculté pour la disposer et la soulever en vue de l'acte surnaturel : elle rejoindrait l'opération, pour la surélever directement, sans passer par la puissance qui l'élicite. Ne pourrait-on pas, dès lors, concevoir, en raisonnant par analogie, un processus similaire dans le phénomène de l'inspiration ? Dieu et l'homme auraient conçu, jugé, écrit sans qu'il y ait emprise du premier sur le second, mais de telle sorte que les deux activités se fussent rejointes dans l'effet, c'est-à-dire, ici, dans l'Ecriture.

Nous n'avons aucune peine à trouver, dans le champ de nos observations quotidiennes, des exemples de ce genre de concours. Un seul suffira. Il en serait des activités coordonnées de Dieu et de l'hagiographe comme de la double manœuvre d'un géant et d'un enfant, qui manieraient, chacun selon ses forces, les rames d'un navire (2). Chaque effort des rameurs reste l'acte propre des bras qui le produisent; le coup de rame du géant n'influe pas sur celui de l'enfant, mais les deux élans conjugués influent sur le mouvement du navire. Les deux causes sont juxtaposées, les

(1) Lib. 4, De gratia, C. 1, n° 12 : « Nullum auxilium internum, potentiis animæ inhærens, præter actus vitales et actiones eorum, nec alias qualitates per se infusas agnosco, nisi vel habitus vel supernaturales actus vitales. » — C. IV, n° 2 : « Censeo nullam entitatem infundi, quæ sit prior tempore vel natura ipso actu gratiæ excitantis, vel principium proximum ejus, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus, elevando potentiam ad conficiendum illos. » — Lib. 3, De grat, C. 1, n. 12, Suarez disait : « Alio modo potest intelligi Deus (auxilium præbere), aliquid in potentia efficiendo, quod non sit actus secundus seu vitalis, sed tantum aliqua entitas per modum actus primi, non tamen permanentis in potentia non operante, sed durantis solum quamdiu potentia operatur, ut in hoc, ab omni qualitate, quæ per modum habitus nobis infunditur, distinguatur. Et hoc genus auxilii ponunt aliqui moderni theologi, et vocant illud actuale, quia est aliquid transiens, ut ita distinguant illud ab habituali auxilio. »

(2) Cf. R. P. Hugon, La causalité instrumentale en Théologie, pp. 15-16.

actions simultanées, le résultat unique, et, de l'effet, le géant comme l'enfant sont vraiment les auteurs.

Ce n'est pas le lieu de démontrer que la théorie suarézienne de la grâce excitante, et, partant, toute conception analogue de l'influx inspirateur, sont rigoureusement insoutenables. Le Révérend Père Billot (1), dans de fortes pages, a fait justice de cette thèse. Appliquée au cas de l'inspiration, l'argumentation du docte jésuite conserve toute sa vigueur.

D'une voix commune, en effet, Pères et Docteurs, ont proclamé que la Bible est tout entière l'œuvre de Dieu et tout entière l'œuvre de l'homme ; l'Esprit-Saint et l'hagiographe sont *auteurs* véritables d'un effet *unique*. Telles furent, pour ne citer que les plus illustres témoins de cette doctrine, les conclusions de Cajetan, Estius, Bañez, Billuart, Zigliara Ainsi l'attestent avec force les RR. PP. Lagrange (2) : le rayonnement de l'influx divin dut s'étendre à *tout* l'acte de la composition ; Hugon (3) : le livre inspiré n'a pas une partie qui vient de Dieu seul, et une partie qui vient de l'homme seul, il est tout à la fois et tout entier des deux ; Mgr Chauvin (4) : la composition du Livre saint fut tout entière l'œuvre de Dieu, et tout entière l'œuvre de l'homme.

Or il n'en pourrait être ainsi dans l'hypothèse d'une simple juxtaposition. De même qu'une partie du mouvement imprimé au navire relèverait du géant et l'autre de l'enfant, ainsi l'Ecriture serait partiellement de Dieu et partiellement de l'homme si l'hagiographe et l'Esprit-Saint ne faisaient que coordonner leurs activités parallèles.

Et puis quelle raison pourrions-nous bien assigner pour expliquer cette conjugaison de l'homme et de Dieu, ordonnée à la production d'un effet *unique*, tout entier *attribuable aux deux* ? Il ne saurait être question du hasard. Ce ne peut être non plus quelque force, quelque volonté étrangère à l'écrivain sacré et à l'Inspirateur divin. Et pourtant, ce n'est pas l'homme qui s'associe Dieu comme collaborateur. Serait-ce Dieu qui s'adjoint l'hagiographe ? Mais non, puisque la théorie ne prévoit pas d'action de Dieu sur

(1) De gratia Christi, ed altera, Romæ, 1920, p. 150 sq.

(2) Revue bibl., art. cité, p. 211.

(3) Op. cit., p. 52.

(4) L'inspiration des divines Ecritures, ch. II, p. 39.

l'écrivain, ni l'existence d'un influx subordonnant à l'Esprit les facultés humaines. La conjugaison de l'homme et de Dieu n'aurait aucune raison d'être. Quel droit de cité pourrait-on donner à pareille théorie dans le temple de la métaphysique ?

*
* *

Aussi bien, la tradition catholique nous enseigne que c'est par une *subordination* de l'homme à Dieu qu'est assurée la fin de l'inspiration et que sont expliquées les propriétés humano-divines des livres canoniques. Les Pères de l'Eglise, les théologiens catholiques, les Souverains Pontifes n'ont jamais compris autrement la collaboration de Dieu et de l'hagiographe : au regard de l'effet voulu par Dieu — le livre saint — l'hagiographe est cause instrumentale ; c'est à l'Esprit-Saint qu'appartient le titre d'auteur principal des écrits bibliques.

Telle est bien la pensée des Pères. Nous présenterons encore ici leurs témoignages selon l'ordre de l'analyse, groupant sous un même titre les attestations qui s'équivalent. L'ensemble de la preuve patristique apparaîtra ainsi mieux adapté à la démonstration directe de la proposition que nous voulons établir.

Tous les témoignages que nous allons citer n'expriment pas au même degré, ni toujours très explicitement notre thèse. Parfois, les Pères se contentent d'envisager un aspect de la vérité. Toutefois il faudrait être aveugle ou de mauvaise foi pour ne pas concéder que si Dieu n'est pas cause principale et l'hagiographe cause instrumentale des livres canoniques, les expressions ou les images dont se servent les témoins de la doctrine sont inexplicables.

La « principalité » de l'activité divine ressort clairement de nombreuses formules. Dieu meut le prophète, écrit saint Justin : « *Quando verba prophetarum tanquam a persona aliqua* « *dicta auditis, nolite putare ab ipsis* [ἀπ' αὐτῶν] *inspiratis* « (ἐμπεπνευσμένων) *dici, sed a Verbo divino, quod eos* movebat (1). »

Aussi, lorsque nous prenons contact avec les Livres saints, c'est avec Dieu que nous communiquons : « *Neque enim sunt* (*verba* « *Scripturæ*) *verba simpliciter, sed Sancti Spiritus verba, et ideo*

(1) Apol., I, 36 ; M. G., VI, 386.

« *magnum thesaurum invenire licet, etiam in una syllaba. Atten-* « *dite igitur, quæso, cum diligentia... perpendat unusquisque nos* « *per prophetarum linguam* audire Deum nobiscum colloquen- « tem (1) ... » Ainsi parle saint Jean Chrysostome, et si forte, si prépondérante est pour lui l'activité divine, qu'il paraît parfois oublier le rôle conscient et libre de l'hagiographe : « *Quare psal-* « *mista ait : Eructavit cor meum verbum bonum ? Quoniam eorum* « *quæ dicebantur nihil erat humanum, sed caelestia ac spiritualia* « *erat narraturus, eaque non ex propria inventione, sed ex* divina « operatione, *eructationis nomine hoc significavit. Eructamus* « *enim non quando volumus : sermonem quidem hunc institui-* « *mus quando volumus et loquimur et retinemus, eructationem* « *autem non itidem. Ostendens itaque quæ dicuntur non esse* « *humani studii, sed divinæ inspirationis moventis ipsum, prophe-* « *tiam vocavit eructationem* (2). »

Mais non, Chrysostome n'assimile point l'hagiographe aux devins : « *Illic enim dœmon, quando animam invasit, orbat mentem* « *et obscurat rationem, et ita illi omnia proferunt, mente non intel-* « *ligente quidquam eorum, quæ dicuntur, non aliter atque si* « *tibia inanimata insonet. At Spiritus Sanctus non ita agit, sed* « *sinit cor intelligere quæ dicuntur. Nisi enim intelligeret, quomodo* « *diceret verbum bonum ? ...* (3) — *Loqui et non loqui erat in* « *eorum potestate ; neque enim necessitate tenebantur, sed libertate* « *dignati erant* (4). » Aussi sa vigueur oratoire ne doit pas nous empêcher de considérer saint Jean Chrysostome comme un témoin orthodoxe du caractère fortement moteur de l'activité inspiratrice.

Même conception, dans saint Grégoire le Grand, de la toute-puissance de la motion divine : « *Scriptores sacri eloquii, quia* « *impulsu Sancti Spiritus* agitantur, *sic de se in illo testimonium tanquam de aliis proferunt. Ergo Sanctus Spiritus* per Moysen « locutus est *de Moyse ; Sanctus Spiritus* per Joannem locutus est « *de Joanne ... Itaque scriptores sacri, quia repleti Sancto Spiritu*

(1) Joan. Chrys., In Gen., hom. XV, 1 ; M. G., LIII, 119.
(2) In Ps. XLIV, 1 ; M. G., LV, 183 sq.
(3) In Ps. XLIV, 1 ; M. G., LV, 183 sq.
(4) In 2 Cor., hom. XXIX, 2 ; M. G., LXI, 242.

« *super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt, et sic de se sen-*
« *tentias quasi de aliis proferunt* (1). »

On comprend que cette impérieuse emprise du souffle inspirateur ait entraîné nombre de Pères à mettre surtout en relief la causalité divine. « *Quam enim mihi utilitatem,* écrit Théodoret, « *sive hujus* (*Davidis*) *omnes* (*psalmi*), *sive illorum* (*Asaph, filiorum*
« *Coré, etc.*) *nonnulli sint, cum manifestum sit omnes ex divini*
« *Spiritus operatione conscripsisse* (2). » L'action de l'homme semble s'effacer : qui pense au ciseau de Michel-Ange, quand il admire les fortes proportions de son Moïse? Une pensée domine toute l'exégèse patristique : « Le prophète a dit ... c'est Dieu qui « a parlé : *Moyses autem, qui multis annis ante Salomonem fuit, vel*
« *potius Verbum Dei ita per eum velut per organum loquitur* » (3), écrit Théophile d'Antioche ; « *Sapientissimus propheta Jeremias,*
« *seu* potius *Sanctus in eo Spiritus Deum ostendit* » (4), déclare Clément d'Alexandrie. Expressions difficilement intelligibles si l'action divine ne soustrayait à l'hagiographe, au regard de la composition et de la rédaction canoniques, le caractère de cause principale.

D'ailleurs aux formules patristiques, où se trahit le souci de mettre en pleine évidence le rôle de premier plan tenu par Dieu dans la genèse de l'Ecriture, nous pourrions en ajouter un grand nombre d'autres, qui expriment plutôt la sujétion tout instrumentale de l'hagiographe. Tantôt la dépendance de l'écrivain sacré est nettement marquée par l'emploi des prépositions indiquant l'intermédiaire, le moyen, l'instrument ; tantôt c'est par des images familières que nous est présentée la subordination instrumentale de l'écrivain sacré.

Les textes de la première catégorie sont nombreux. Ainsi parlent saint Irénée : « *Manifeste pronuntians Spiritus Sanctus* per « *David* (5) ; « *Prævidens Spiritus Sanctus depravatores et præmu-*
« *niens contra fraudulentiam eorum* per *Matthæum ait* (6)... » ; saint

(1) In Job, præf., 3 sq. ; M. L., LXXV, 515.
(2) In Psalm., præf. ; M. G., LXXX, 862.
(3) Ad Autolycum, II, 10 ; M. G., VI, 1063 sq.
(4) Cohort. ad Gentes. VIII ; M. G., VIII, 187.
(5) Adv. Hœreses, III, X, 4 ; M. G., VII, 876.
(6) Adv. Hœreses, III, XVI, 4 ; M. G., VII, 921.

« Cyprien : « Per Salomonem *Spiritus Sanctus ostendit et praecanit* « *dicens* (1)... » ; saint Hilaire : « *Nomen montis Sion et habitatio* « *Jerusalem et montes circum eam, si nullam interioris intelligentiæ* « *habent causam, inanis est psalmus et mendax propheta,* in quo « *Spiritus Sanctus locutus esse credatur* (2) » ; Clément d'Alexan- « drie : « *Ipse Dominus* in *Isaïa loquitur, ipse* in *Elia, ipse* in *ore* « *prophetarum* (3) » ; saint Jean Chrysostome : « *Neque igitur a* « *Moyse hæc* (*verba Geneseos*) *audientes, sed* ab ipso *omnium* Deo « per *Moysis linguam, sic dictis attendamus* (4) » ; saint Jean « Damascène : « *Impossibile est mentiri Deum. Porro unus Deus* « *est, unus Veteris et Novi Testamenti legislator, qui multifariam* « *multisque modis olim locutus est patribus* in Prophetis, *et in* « *novissimis temporibus* in Filio *suo Unigenito. Vestrum sensum* « *adhibete. Non mea verba sunt, sed quae Spiritus Sanctus per* « *Sanctum apostolum effatus est* (5) » ; saint Jérome : « *Ex* « *numero pastorum Amos propheta fuit, imperitus sermone sed* « *non scientia. Idem enim, qui* per *omnes prophetas, in eo Spiritus* « *Sanctus loquebatur* (6) » ; saint Augustin : « *Audiamus ergo,* « *quid Spiritus Sanctus* per *os prophetæ sancti dicat in isto ser-* « *mone Psalmi* (7). »

Plus délicates sont les attestations métaphoriques. Il faut se garder, en les interprétant, de deux excès : il ne convient pas de presser l'image au point de ne voir dans l'hagiographe qu'un automate ; il ne faut pas non plus réduire le langage figuré jusqu'à lui enlever le sens profond qu'il recèle. Toute comparaison est boiteuse par quelque côté ; comparaison n'est pas raison. Tout cela est fort bien : mais tout de même, au fond de toute comparaison, il y a l'expression d'une vérité qui ne doit pas être défigurée, quand on en vient à l'interprétation de l'image sous laquelle celle-ci se présente.

Les attestations métaphoriques les plus célèbres se rencontrent

(1) Ad Fortunatum, XII, 4, 343.
(2) In Psalm. CXXIV, n° 2 ; M. L., VIII, 63.
(3) Cohort. ad Gentes, I ; M. G., VIII, 63.
(4) In Gen. hom., II, 2 ; M. G., LIII, 28.
(5) De imag. or., I, 7 ; M. G., XCIV, 1290.
(6) In Amos prol. ; M. L., XXV, 990.
(7) In Psalm. XXXIII, serm. II, 1 ; M. L., XXXVI, 307.

dans la « *Cohortatio ad Græcos* », dans les ouvrages d'Athénagore, de saint Théophile d'Antioche, de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand.

Aux écrivains profanes, maîtres d'erreurs, dont les vues sont si discordantes, l'auteur de la « *Cohortatio ad Græcos* », saint Justin, peut-être (ou quelque contemporain du célèbre apologiste), oppose les auteurs sacrés, plus anciens, plus cohérents, toujours en parfaite harmonie mutuelle.

« *Igitur cum veri nihil ex magistris vestris de religione discipos-*
« *sit, ut qui vobis idonea suæ rerum ignorationis documenta mutuis*
« *dissensionibus præbuerint, sequi mihi videtur ut ad majores nos-*
« *tros recurramus, qui et multo antiquiores vestris fuere, nec quid-*
« *quam proprio marte excogitatum nos docuerunt, nec inter se di-*
« *gladiati aut suas invicem opiniones evertere conati sunt.* »

Tandis que les premiers exposent leurs propres conceptions, les seconds nous font connaître des vérités venues de Dieu : « *Sed sine ullo contentionis et partium studio scientiam a Deo acce-*
« *perunt eamque nos docuerunt.* » Ce n'est point, en effet, la nature ou le génie de l'homme qui peut s'élever à d'aussi hautes spéculations, mais les écrivains sacrés, pareils à la lyre ou à la cithare, ont vibré sous la touche de l'archet divin.

« *Neque enim natura aut humani ingenii acie res tam magnæ ac*
« *divinæ cognosci ab hominibus possunt, sed eo, quod tum in sanctos*
« *homines descendebat, dono, quibus quidem nec verborum artificio*
« *opus fuit nec pugnaciter quidquam et rixandi studio dicere, sed*
« *puros se ipsos divini Spiritus operationi præbere, ut divinum illud*
« *delapsum e cœlis plectrum, velut quodam citharæ aut lyræ instru-*
« *mento justis hominibus utens, divinarum nobis et caelestium re-*
« *rum cognitionem recluderet* (1). »

Athénagore n'est pas moins explicite. Nous trouvons en lui un maître qui s'applique à ordonner ses preuves et à faire œuvre de logicien. Converti, d'après Philippe de Side, par la lecture des Ecritures, il devait, dans sa « *Legatio pro Christianis* », affirmer hautement l'instrumentalité des hagiographes.

Après avoir énuméré les chefs d'accusation portés contre les chrétiens, il démontre à « Marcus et Lucius Aurelius, germaniques, sarmantiques et surtout philosophes », que ce sont là des

(1) M. G., VI, 255 sq.

calomnies avérées. Les chrétiens ne sont pas des athées, ils adorent un Dieu unique : Père, Fils et Saint-Esprit. Or de leur foi, ils ont pour preuve le témoignage des écrivains sacrés. Les sages empereurs romains ne tiendraient-ils pas pour déraisonnable l'attitude de gens, qui, cessant de croire à l'Esprit de Dieu, qui a frappé, comme des instruments, les lèvres des prophètes, adhéreraient ensuite à des opinions humaines : « *Nos autem eorum « quæ perspicimus et credimus testes habemus prophetas, qui divino « Spiritu afflati de Deo ac rebus divinis pronuntiarunt. Atque id qui- « dem ipsi quoque confirmabitis, qui prudentia et pietate in verum « numen cæteros superatis, alienum esse a ratione, ut Dei spiritu, « qui prophetarum ora tanquam instrumenta pulsavit credere su- « persedentes, humanis opinionibus adhæreamus* (1). »

Un peu plus loin, la métaphore s'accuse davantage : les écrivains sacrés parlaient le langage inspiré sous l'influx du Saint-Esprit, comme si celui-ci, *véritable joueur de flûte, soufflait dans son instrument* :

« *(Prophetæ) mente et animo extra se rapti, impellente Spiritu « Sancto, quæ ipsis inspirabantur, ea sunt locuti, utente illis Spiritu « Sancto velut si tibiam inflet tibicen* (2). »

Dans Athénagore, comme dans la « *Cohortatio* » une image aussi éclatante n'aurait pas trouvé place si l'idée qu'elle exprime n'avait rien d'objectif.

Nous citerons un troisième témoin grec, avant de passer aux Pères latins. Il appartient au IIe siècle, comme Athénagore : c'est Théophile d'Antioche. Bien que son tempérament l'ait ordinairement incliné à parer brillamment sa phrase, il ne se sert pas cependant, comme ses prédécesseurs, d'images puissantes pour exprimer sa pensée sur la nature de l'influx inspirateur. La sobriété dont son langage fait preuve en cette matière ne laisse pourtant pas d'être éloquente. Voici ce qu'il écrivait dans son second livre à Autolycus :

« *Moyses autem qui multis annis ante Salomonem fuit vel potius « Verbum Dei sic per eum velut per instrumentum loquitur : In « principio creavit Deus caelum et terram* (3). »

(1) VII ; M. G., VI, 904.
(2) IX ; M. G., VI, 908.
(3) Theoph. d'Antioche, Ad Autolycum, II, 10 ; M. G., VI, 1064.

C'est toujours la même conception de l'inspiration ; elle est exprimée en Théophile d'Antioche par des termes moins pompeux, mais cependant très suggestifs.

Les Pères d'Occident ne le cèdent en rien, dans leurs témoignages aux Docteurs d'Orient. Véritable trait d'union entre les écoles d'Antioche, d'Alexandrie et de Rome, saint Jérôme n'a pas eu peur d'introduire dans l'exégèse latine le langage figuré et très expressif des écrivains orientaux. Ecoutons-le exposer le verset second du Psaume 44 :

« *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Debeo ergo et* « *linguam meam quasi stylum et calamum præparare, ut per illam* « *in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus. Meum* « *enim est quasi organum præbere linguam, illius quasi per orga-* « *num sonare quæ sua sunt* (1). »

Ici, l'image est mise en relation intime avec l'expression commune et mesurée, ordinairement usitée pour attester le caractère instrumental de l'activité hagiographique. Preuve que la métaphore est parfaitement apte à exprimer la subordination rigoureuse de l'écrivain sacré à l'Esprit qui le meut.

Le grand Augustin cherchera, dans les données de la théologie paulinienne, dans la doctrine du corps mystique, un point d'appui à tant de métaphores brillantes. Au chapitre XXXV du « *De consensu Evangeliorum* », l'évêque d'Hippone contemple le Verbe, devenu, par l'Incarnation, le « chef de tous les disciples ». Les disciples, ici, ce sont les Apôtres et les Evangélistes, car, sans exclure du corps mystique tous les autres fidèles de l'Eglise, saint Augustin parle explicitement dans ce passage « de ceux qui ont écrit les actions et les vérités que le Sauveur leur a manifestées et enseignées. »

« *Omnibus autem discipulis suis per hominem quem assumpsit,* « *tanquam membris corporis sui caput est. Itaque cum illi scripse-* « *runt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse* « *non scripserit.* »

Puis donc que les disciples écrivains sont membres du Christ, leur action, lorsqu'ils rédigent sous l'influx de leur chef, est semblable à celle des mains agissant sous l'action de la volonté.

(1) Epist. LXV, 7 ; M. L., XXII, 627.

« *Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc* « *scribendum illis, tanquam suis manibus imperavit* (1). »

Les écrivains sacrés, traités comme les mains du Verbe incarné, voilà, certes, un puissant témoignage en faveur de leur rôle instrumental dans le phénomène de l'inspiration.

Saint Grégoire le Grand renchérit encore, peut-on dire, sur les expressions de saint Augustin. Esprit modéré, qui se garde de tout excès, qui ne veut pas que l'on dépasse les limites de la prudence dans l'affirmation de la vérité, ni du zèle discret dans la réprobation de l'erreur, il se sert, pour donner une idée de la sujétion de l'homme dans l'inspiration, d'une métaphore sévère : l'homme n'est qu'une « plume ». A quoi bon, dès lors, se préoccuper, puisque si minime est leur rôle, des auteurs des Saints Livres :

« *Si magni cujusdam viri susceptis epistulis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quæreremus, ridiculum profecto esset epistularum auctorem scire sensumque cognoscere, sed* quali calamo earum verba impressa fuerit *indagare. Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quid scriptorem quærimus, quid aliud agimus*, nisi legentes litteras de calamo percontamur (2). »

La pensée des Pères n'est donc pas douteuse : le phénomène de l'inspiration implique à leurs yeux la sujétion de l'homme à Dieu comme instrument.

Il appartenait aux docteurs du moyen âge de donner au concept catholique de l'inspiration sa formule philosophique : ils consacrèrent définitivement l'enseignement des siècles patristiques, et firent entrer ainsi dans la synthèse scolastique la doctrine qui reconnaissait Dieu pour l'auteur principal et l'hagiographe pour l'auteur instrumental de l'Ecriture. Il nous suffira de citer saint Thomas, le docteur commun, et Suarez, qui, sur ce point, ne pense pas autrement que l'Ange de l'Ecole.

Dans la septième quodlibétale, art. 14, l'Aquinate se pose la question suivante : « *Utrum in eisdem verbis Sacræ Scripturæ lateant* « *plures sensus ?* » La cinquième objection qui milite en faveur d'une réponse négative est ainsi conçue :

(1) De consensu Evang., I, 35, 54 ; M. L., XXXIV, 1070.

(2) Moralia, praef., I, 2 ; M. L., LXXV, 517.

Le sens propre est le sens voulu par l'auteur.
Or le sens voulu par l'auteur est unique.
Donc le sens propre est unique.

Ne pressons pas trop la notion du sens propre, car la détermination, ajoutée par l'adjectif « propre », n'est pas dans le titre de l'article, et dans la réponse, le Docteur angélique ne s'en préoccupe guère, si ce n'est pour établir une équivalence entre sens « propre » et sens « plénier », ce dernier ne comprenant pas seulement le sens littéral, mais aussi le sens « spirituel ». Voyons plutôt comment, réfutant l'objection, saint Thomas nie la mineure. Elle serait vraie si l'homme écrivait de son propre chef ; elle est fausse parce qu'il écrit sous l'influx inspirateur. En effet, le Saint-Esprit, cause principale des Ecritures, a renfermé sous un seul mot de multiples significations et rien n'empêche que l'homme, *cause instrumentale*, et parce que tel, ait perçu lui-même et voulu ces sens divers.

« *Ad quintum dicendum, quod* auctor principalis *Sacræ Scrip-*
« *turæ est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo Scripturæ, intellexit*
« *multo plura quam per expositores Scripturæ exponantur vel dis-*
« *cernantur* ; *nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit*
« auctor instrumentalis *Sacræ Scripturæ, in uno verbo plura in-*
« *telligeret.* »

La pensée de saint Thomas est nette. L'hagiographe est un instrument : déjà même l'analyse métaphysique a noté l'élévation de l'intelligence humaine sous l'influx de l'activité principale de Dieu.

Suarez devait s'accorder pleinement avec l'Aquinate. Dans son traité de la foi, il assimile l'écrivain à la langue ou à la plume, et reconnaît explicitement à l'action divine le caractère de cause principale de l'Ecriture sacrée :

« *Sicut ergo verba quæ loquitur lingua vel quæ calamus scribit*
« *a spiritu loquentis vel scribentis dictantur, ita verba canonici*
« *scriptoris a Spiritu Sancto... Si ergo Deus narrat, ipse est*
« *qui principaliter narrat* (1). »

***

Nul ne saurait donc s'étonner que les Souverains Pontifes aient

(1) De fide, disp. 513, n° 4 (éd. Paris, t. XII, p. 140.)

pris, comme base de leurs enseignements doctrinaux concernant l'inspiration, une théorie si universellement admise par les plus incontestables autorités.

Léon XIII, dans l'Encyclique « *Providentissimus* » et Benoît XV, dans l'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* », supposent clairement que la doctrine des Pères et des Docteurs est universellement reçue dans l'Eglise. Il ne saurait, dit Léon XIII, se rencontrer dans l'Ecriture, aucune erreur. Pourquoi ?

« *Libri omnes atque integri, quos Ecclesia, tanquam sacros et ca-*
« *nonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dic-*
« *tante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinæ inspirationi*
« *error ullus subesse possit, ut ea per seipsam, non modo errorem*
« *excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat quam*
« *necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino er-*
« *roris auctorem esse* (1). »

On le voit, la raison qui écarte des Livres saints la possibilité même d'une erreur, c'est que Dieu est *à ce point* l'auteur de la Bible entière et de chacune de ses parties, qu'une inexactitude dans les livres canoniques, où que ce soit, serait attribuable à l'Esprit-Saint lui-même, souveraine Vérité. Mais pour qu'il en soit ainsi, il est métaphysiquement nécessaire que les écrits sacrés, dans toutes leurs parties, relèvent de Dieu, comme de *leur cause*, que Dieu soit *proprement*, par l'hagiographe, auteur des livres canoniques ; en définitive, que Dieu soit auteur principal et l'homme seulement instrument dans la composition et la rédaction de la Sainte Ecriture. La raison, par conséquent, dont se sert Léon XIII pour établir péremptoirement l'inerrance absolue de la Bible, exige que les rapports de l'hagiographe avec l'Esprit-Saint soient conçus comme ceux d'un instrument au regard de l'agent principal qui le meut.

On pouvait objecter contre la doctrine de l'inerrance absolue des Livres saints que l'hagiographe ayant eu sa part — celle de l'instrument — à leur composition et à leur rédaction, devait avoir laissé, dans le texte sacré, quelque trace de l'infirmité et de la défectibilité humaines. Il n'en est point ainsi, proclame le Pontife. Et concédant très explicitement que l'Esprit-Saint s'est servi

(1) Providentissimus Deus, éd. vaticane, p. 36.

d'hommes *comme instruments* pour écrire, (1) il affirme que l'auteur principal s'y est pris de telle manière, pour composer et rédiger *par* les écrivains sacrés, que l'imperfection de l'instrument ne pouvait en rien trahir la pensée divine.

En termes nets et impérieux, Benoît XV expose et fait sienne la doctrine de saint Jérôme sur la nature de l'inspiration. Or cette doctrine, c'est bien celle que nous développait Léon XIII.

« *Non modo id universe affirmat* (*Hieronymus*), *quod omnibus*
« *sacris scriptoribus commune est, ipsos in scribendo Dei Spiritum*
« *secutos, ut omnis sensus omniumque sententiarum Scripturæ*
« *Deus* causa princeps *habendus sit ; sed etiam quod uniuscujusque*
« *proprium est accurate dispicit. Nam singillatim, in rerum com-*
« *positione, in lingua, in ipso genere ac forma loquendi ita eos suis*
« *quemque facultatibus ac viribus usos esse ostendit, ut propriam*
« *uniuscujusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta,*
« *præsertim prophetarum et apostoli Pauli, inde colligat ac descri-*
« *bat.*

« *Quam quidem Dei cum homine communitatem laboris ad unum*
« *idemque opus conficiendum, Hieronymus comparatione illustrat*
« *artificis, qui in aligua re factitanda organo seu instrumento uti-*
« *tur : quidquid enim scriptores sacri loquuntur, Domini sunt verba*
« *et non sua, et quod per os ipsorum dicit, quasi per organum Do-*
« *minus est elocutus* (2). »

On ne saurait désirer rien de plus lumineux. La vertu propre de l'écrivain sacré nous apparaît soumise, sans être anéantie, à l'influx divin. Le terme de l'activité hagiographique est attribué au Seigneur, cause principale de l'Ecriture. Avec saint Jérôme, Benoît XV enseignait explicitement la principalité de l'action divine et l'instrumentalité des opérations de l'homme dans le phénomène de l'inspiration.

Insister plus longtemps serait aussi fastidieux qu'inutile. Pères, Docteurs, Papes ont proclamé que Dieu était cause principale, l'homme cause instrumentale des écrits canoniques. C'est assez pour que nous soyons autorisés à entendre cette formule — l'aboutissant de toute notre première partie — *comme la synthèse catholique de tout ce qui précède, comme la donnée solide, dont l'ana-*

(1) Providentissimus Deus, éd. vaticane, p. 37.

(2) Spiritus Paraclitus, éd. de l'Inst. pont. bibl., p. 8.

lyse nous découvrira le mode d'agir intime de Dieu et de l'homme, dans la production de la Bible.

* *
* *

Les deux Pontifes dont nous venons de citer quelques extraits nous ont d'ailleurs tracé le plan de cette analyse : ils nous ont indiqué « comment doit être entendue cette influence de Dieu sur « l'écrivain sacré, cette action de l'Esprit agissant comme cause « principale » (1). Nous citerons d'abord les définitions descriptives de l'inspiration que nous ont léguées les deux Papes, et nous essaierons d'interpréter correctement les formules de leurs encycliques.

Voici d'abord la définition de Léon XIII. La part active que l'hagiographe prend — comme instrument — à la composition et à la rédaction des Saints Livres ne nous autorise pas, proclame le Pontife, à admettre dans la Bible la possibilité de quelques erreurs, dont l'écrivain sacré seul porterait la responsabilité. Le caractère d'instrument de Dieu revêtu par l'hagiographe implique une telle sujétion de ses facultés à l'Esprit-Saint, que toute divagation de l'esprit humain est rendue absolument impossible. En effet, « par son action surnaturelle, (Dieu) a si parfaitement « excité et poussé à écrire (les écrivains sacrés), il les a si parfai- « tement assistés pendant qu'ils écrivaient, qu'ils concevaient « avec justesse, voulaient écrire fidèlement, et exprimaient exac- « tement, avec une infaillible précision, tout ce qu'il leur ordon- « nait d'écrire et cela seulement (2). »

Voici maintenant la définition de Benoît XV. « Dieu, par un « don de sa grâce, illumine l'esprit de l'écrivain sacré, pour ce « qui touche à la vérité que celui-ci doit transmettre aux hommes « de par Dieu ; il meut également sa volonté et la pousse à « écrire ; il lui confère enfin une assistance spéciale et continue, « jusqu'à l'achèvement du livre (3). »

(1) Spiritus Paraclitus, éd. de l'Inst. pont., p. 8.

(2) « Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et mo- « vit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et « recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili « veritate exprimerent. » (Provid. Deus, éd. vat., p. 37.)

(3) « Deum, gratia conlata, scriptoris menti lumen præferre ad verum quod « attinet « ex persona Dei » hominibus proponendum ; voluntatem præterea « movere atque ad scribendum impellere ; ipsi denique peculiariter continen- « terque adesse donec librum perficiat. » (Spir. Par., éd. de l'Inst. pont., p. 8.)

Si nous comparons ces deux notions, nous n'aurons aucune peine à remarquer — comment en serait-il autrement ? — qu'elles énoncent une doctrine pareille ; mais il nous sera facile aussi de noter que la présentation de l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* ajoute à la pensée de Léon XIII quelques précisions.

C'est bien la même doctrine. L'influx divin, par lequel l'Esprit-Saint se subordonne, comme instrument, l'hagiographe, est d'ordre surnaturel : « *Supernaturali virtute* », lisons-nous en *Providentissimus* ; « *gratia conlata* », dit Benoît XV. Assurément, il n'est pas naturel à l'homme de rédiger sous une motion divine telle que les pensées écrites soient principalement référibles à Dieu. D'ailleurs, l'économie surnaturelle, à laquelle se rattache l'inspiration, ne relève pas du domaine des grâces proprement sanctificatrices. Celles-ci sont données pour l'utilité du sujet qui les reçoit ; la grâce de l'inspiration a pour fin l'utilité du corps mystique. L'inspiration est une faveur « *gratis data* », un charisme. Charisme assez différent de certains autres qui pourtant lui ressemblent, par exemple du don des langues (1). Le glossolale était tributaire d'un influx divin, mais ses paroles n'étaient pas, au même titre que les sentences des Saints Livres, « des paroles de Dieu ». Le glossolale n'était pas, au sens *strict*, instrument de l'Esprit.

L'hagiographe, lui, est soumis à Dieu comme instrument. Il compose : c'est Dieu qui compose ; il rédige : c'est Dieu qui rédige. Par conséquent, les facultés *d'où procèdent* les actes de composition et de rédaction devront perdre, sous l'action principale de la vertu divine, la « principalité » de leur activité. Bien plus, si ces facultés sont tributaires, pour la production de leurs opérations spécifiques, de quelques autres puissances, l'influx inspirateur devra s'assurer, *par une emprise proportionnée à la part qu'elles prennent à l'écriture*, le concours de ces puissances collaboratrices. Aussi les Souverains Pontifes nous enseignent-ils que le rayonnement de l'inspiration s'étend aux conceptions de l'intelligence :

(1) R. P. Van Laak, Inst. theol. fund., Repet., fasc. IV (1911). — « Non omni « influxu charimastico homo constituitur Dei instrumentum in operando. V gr. : « donum linguarum, prout illud I Cor., 14, describitur, est donum charisma- « ticum. Nihilominus locutio ejus, qui tali dono fruebatur, non erat divina, « sed humana, ornata tamen aliqua perfectione præternaturali. Aliud est agere « ut causam principalem. Deo præternaturale adjutorium concedente, aliud est « agere ut causam instrumentalem sub Deo ut causa principali. »

ut recte mente conciperent; aux actes de la raison pratique, par lesquels *sont ordonnés aux lecteurs* les sentences de l'esprit : *Deum scriptoris menti lumen præferre ad verum quod attinet « ex persona Dei » hominibus proponendum*; aux décisions de la volonté qui assurent le jeu des facultés *formellement compositrices et rédactrices : ut fideliter scribere vellent, voluntatem præterea movere et ad scribendum impellere*; à l'ensemble complexe des actions extérieures, par lesquelles sont *matériellement* transmises les « pensées divines » : *ut apte infallibili veritate exprimerent, ipsi denique peculiariter continenterque adesse, donec librum perficiat* (1).

Ainsi, grâce à la puissance et à l'étendue de l'influx divin, rien n'est conçu, rien n'est mandé à l'écriture, rien n'est écrit que l'Esprit-Saint n'ait conçu par l'homme, communiqué par l'homme, rédigé par l'homme. Le livre saint, *pensée et écriture*, a vraiment Dieu pour cause principale.

Telle est bien la doctrine générale et commune des deux définitions pontificales. Soumises à un examen plus approfondi, elles laissent apparaître les particularités suivantes.

L'extension de l'inspiration aux facultés exécutives est peut-être plus incontestablement marquée dans la formule de Benoît XV.

Sans doute, nous n'avons nullement l'intention de prétendre que « *supernaturali virtute* » ne commande pas, en « *Providentissimus*, » grammaticalement et logiquement, les trois verbes : « *excitavit, movit, adstitit* », par lesquels Léon XIII exprime trois modalités de la vertu inspiratrice. Excitation, motion, assistance sont bien trois effets, ou mieux, trois propriétés formelles de l'influx divin ; prétendre que l'assistance n'est pas un élément intégrant de l'activité inspiratrice et donc quelque chose de positif, c'est, à notre avis, altérer la vraie pensée du Pape.

Cependant, nous ne refuserions pas de reconnaître que la définition de *Spiritus Paraclitus* coupe court à toute discussion sur ce point. L'apparence de rupture entre « *supernaturali virtute* » et « *scribentibus adstitit* », exagérée contre toutes les règles de la critique par les négateurs de l'assistance positive, ne rencontre aucun point d'appui dans la formule de Benoît XV : *gratia*

(1) Van Laak, op. cit.

conlata » étreint toutes les modalités de l'influx divin, l'assistance comprise.

Peut-être aussi pourrait-on se demander, en lisant la définition de Léon XIII, si la vertu surnaturelle, destinée à l'hagiographe, atteint par sa triple modalité chacune des puissances qu'elle touche, ou bien si l'influx inspirateur revêt un caractère spécial selon la faculté à laquelle il s'ordonne. Y a-t-il, en d'autres termes, excitation, motion et assistance de l'intelligence ; excitation, motion et assistance de la volonté ; excitation, motion et assistance des facultés exécutives ?

Il nous semble que les trois objets de la vertu inspiratrice *invitent* à concevoir les énergies de l'influx surnaturel comme se diversifiant selon les facultés qu'elles se soumettent. Ainsi l'excitation tomberait plus particulièrement sur l'intelligence ; la motion atteindrait la volonté ; l'assistance maintiendrait plus directement les facultés exécutives sous l'empire de la raison pratique et de la volonté (1).

Avouons que l'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » favorise mieux cette interprétation. Les modalités diverses revêtues par l'influx inspirateur n'y sont pas exprimées, comme dans l'Encyclique « *Providentissimus* », à la manière d'un titre synthétique, d'un tout potentiel, dont il resterait à déterminer les éléments et les parties subjectives, mais l'illumination (excitation de Léon XIII) est directement attribuée à l'intelligence, la motion spécialement mise en rapport avec la volonté, l'assistance reçoit une détermination moins précise : cependant, sans la limiter peut-être aux facultés exécutives, Benoît XV l'y ordonne plus particulièrement.

Aussi bien, chacune de ces modalités n'inclut-elle pas, à un certain degré, toutes les autres ? L'excitation comporte une motion et une assistance ; la motion n'exclut point une excitation et un secours ; l'assistance elle-même peut revêtir quelque illumination, une certaine impulsion. Mais, au regard des facultés touchées par l'influx divin, l'un ou l'autre de ces éléments prend une importance plus grande et mérite de porter l'accent. C'est pourquoi, en définitive, que l'on attribue à chacune des facultés inspirées les trois modalités de l'influx inspirateur, ou que l'on applique à chacune prise isolément l'une ou l'autre des virtualités multi-

(1) Van Noort, Tr. de font. revel., 1906, p. 45 sq.

formes de l'action divine, on ne trahit ni la pensée de Léon XIII, ni celle de Benoît XV. L'essentiel, en la matière, est de ne pas *restreindre* la vertu inspiratrice à l'une ou l'autre des facultés qui collaborent à la rédaction littéraire. Toutes ces facultés sont tributaires de l'influx inspirateur. Il reste une assez grande liberté, pour déterminer, à la lumière des principes exposés, les souples modulations de l'Esprit de Dieu, lorsqu'il saisit des puissances aussi foncièrement diverses et aussi inégalement en rapport avec l'œuvre rédactrice que le sont l'intelligence, la volonté, les facultés exécutives.

De même, l'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » apporte une précision indiscutable, lorsqu'elle détermine explicitement la nature de l'influx dont l'intelligence est le sujet, Déjà, dans son étude magistrale de l'inspiration, Mgr Chauvin ajoutait, entre parenthèses, aux expressions de Léon XIII, le terme « *lumine* » : *supernaturali virtute* (*lumine*) (1). L'interprétation était exacte, bien qu'un peu hardie, si l'action surnaturelle, comme il est certain, déborde le champ de l'activité intellectuelle. Benoît XV emploie le mot « *lumen* » : l'excitation intellectuelle comporte un influx lumineux.

Enfin, nous ne croyons pas qu'il soit téméraire de noter la fin que l'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » assigne à la lumière inspiratrice : *ad verum quod attinet* « *ex persona Dei* » *hominibus proponendum*. Ce n'est pas seulement pour *concevoir*, mais aussi pour *proposer*, au nom de Dieu, la vérité, que *l'intelligence* reçoit une lumière surnaturelle. N'est-ce pas insinuer fortement que c'est à l'activité intellectuelle qu'il appartient, *proprement et formellement*, d'émettre, par le *moyen* des facultés exécutives, et sous la motion de la volonté, les conceptions de l'esprit ?

***

Mais ce n'est pas le moment de donner des précisions, que nous réservons pour notre seconde partie. Il nous semble, en effet, que nous sommes au terme de notre enquête proprement doctrinale sur la nature de l'influx inspirateur. Nous sommes en possession de la formule dogmatique, qui exprime vraiment la

(1) Op. cit., p. 33.

pensée traditionnelle. Nous connaissons, dans leur teneur générale, les exigences que cette formule implique. Mais ici, comme en toute matière théologique, la spéculation scolastique se doit de préciser les données doctrinales que nous avons recueillies. C'est à atteindre le moins mal possible ce but que va tendre la seconde partie de notre étude.

DEUXIÈME PARTIE

INTERPRÉTATION SCOLASTIQUE

CHAPITRE SIXIÈME

Philosophie de l'instrument

L'enquête doctrinale que nous avons menée dans la première partie de notre travail nous a conduit à formuler les rapports de Dieu et de l'hagiographe dans la proposition éminemment traditionnelle : Dieu est l'auteur principal ; l'homme, l'auteur instrumental de l'Ecriture (1). Assertion, nous l'avons dit, d'une haute valeur dogmatique (2) et qui sera, comme nous espérons le montrer dans cette seconde partie, le principe de déductions rigoureusement scientifiques (3).

(1) St Thomas, Quodl. VII, art. 14, ad 5um.

(2) Pérennès, Leçons d'Ecriture Sainte, Introduction générale aux Saintes Ecritures. Paris, Bloud et Gay, 1926, p. 24. « Dire que Dieu est cause princi-« pale et l'écrivain humain, cause instrumentale des Livres saints est une pro-« position voisine de la foi, *proxima fidei*. Le sentiment opposé serait téméraire « et théologiquement faux. »

(3) Studiorum Ducem, Acta Ap. Sed., 1923, p. 320. « Positoque eo principio : « Auctor principalis Scripturæ Sacræ est Spiritus Sanctus... homo autem fuit « auctor instrumentalis, de Bibliorum absoluta fide historica nullum (Sus « Thomas) patitur esse dubium, sed verborum sententiæ seu sensus litteralis « fundamento, ubertatem divitiasque constituit sensus spiritualis, cujus tri-« plex genus allegoricum, tropologicum, anagogicum subtilissime explicare « consuevit. » R. P. Pègues, Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire, Revue thomiste, mars 1895. pp. 97-103. Mgr Chauvin, op. cit., p. 22.

R. P. Hugon, La causalité instrumentale en théologie, Paris, 1907. Avant-propos, pp. XII-XIII. « Nous savons qu'une certaine école s'élève avec force « contre nos thèses et nos méthodes. On nous accuse d'asseoir les dogmes fon-« damentaux du catholicisme sur les notions *équivoques* d'auteur et d'instru-« ment, conceptions arbitraires, constructions instables, qu'un petit argument « de sens commun suffit, dit-on, pour renverser.

« Si l'on trouve ces doctrines équivoques, c'est qu'on les a peu approfondies. « Il est facile de jeter le discrédit sur un système théologique, en lui prêtant « ce qu'il ne dit point. Les thomistes n'ont jamais prétendu qu'on puisse, «

Mais, on altérerait, jusqu'à le fausser, le sens théologique de cette formule, si, par une interprétation philosophique aventureuse, on vidait les notions qu'elle implique de leur contenu objectif, ou si on lui prêtait des exigences qu'elle ne comporte pas. Danger de réduire à quelques *métaphores* brillantes des concepts métaphysiques, danger d'entendre *univoquement* des notions que nuance l'analogie : deux écueils que nous éviterons si, avant de soumettre notre analyse à la lumière du principe pris comme point de départ, nous commençons par bien mesurer la portée de ce principe, et par lui donner le vrai sens que lui assigne la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Aussi, nous proposons-nous de faire, dans ce chapitre, une étude assez approfondie de la notion d'instrument.

*
* *

Il s'en faut que le terme d'instrument soit toujours employé dans son sens le plus strict. Il admet, dans le parler vulgaire et même dans le langage scientifique, bien des acceptions. Ainsi, dans un sens très général, on appelle instrument toute cause subordonnée et dépendante, quels que soient le degré de la subordination et la rigueur de la dépendance (1). Mais toute cause

« *priori*, en vertu des seuls principes métaphysiques sur la cause principale « et la cause instrumentale, fonder les dogmes révélés. Nous proclamons, nous « aussi, la nécessité du document ; nous voulons qu'on assoie nos croyances « sur des preuves positives, qu'on utilise les ressources de l'histoire, de la cri- « tique, de la philologie et de l'exégèse. Mais une fois que cette œuvre de « construction est achevée, que le donné théologique est solidement établi, « faut-il s'arrêter là, et déclarer vaine toute autre tentative ? Non, assurément ! « L'esprit humain est avide d'ordre, de raisonnement, de synthèse ; il a besoin « de systématiser les données de la théologie positive, il en élargit la portée ; « et c'est ainsi que le vivant travail de la théologie spéculative confère au « dogme la fécondité. Nos théories ne sont pas si arbitraires, nos constructions « ne sont pas si caduques ni si instables qu'on veut bien le dire. Le monu- « ment élevé par Aristote et saint Thomas, le système théologique auquel « l'Eglise, à toutes les époques, et récemment encore, par la bouche de ses Pon- « tifes, a reconnu tant de solidité, ne seront pas renversés par un petit argu- « ment de sens commun, car ils ont pour eux et le sens commun et le génie. »

(1) R. P. Gredt., Elementa philos. arist. Thom., vol. II (éd. III, Fribourg-en-Brisgau, 1922), p. 139. « Instrumentum late dicitur de quacumque causa su- « bordinata alteri, cui ministrat et a qua movetur, seu a qua dependet. Ideo ins- « trumentum, ita late sumptum, dici potest de quacumque combinatione diver- « sarum causarum inter se, quatenus altera ministerialiter subordinatur alteri « et dependet ab ea. »

subordonnée et dépendante étant, de quelque façon, au service d'un agent supérieur, rien n'est plus exact que de définir, avec le R. P. Hugon, l'instrument entendu au sens le plus large : « ce dont on se sert pour une fin déterminée » (1). Le concept d'instrument implique donc une intention, une raison d'utilité. Est instrument tout ce qui est *utile* ; toute cause est instrumentale dans la mesure où elle est *utile*. C'est donc en définitive l'aptitude d'une cause à *servir*, à être *utilisée*, qui nous permettra de fixer son degré d'instrumentalité.

Mais la valeur utilitaire d'une cause doit être appréciée à la lumière de deux principes dont l'expérience la plus rudimentaire nous atteste la vérité : une cause sera plus ou moins utile, selon qu'elle présentera, d'une part, au regard de l'agent qui la meut, une garantie plus ou moins grande de subordination, et, d'autre part, au regard de l'effet à produire, une proportion plus ou moins marquée. Des exemples vont nous montrer comment le caractère de l'instrumentalité se trouve ainsi vérifié plus ou moins rigoureusement dans diverses séries de causes dites instrumentales.

On dit d'un serviteur qu'il est l'instrument de son maître. Rien de plus vrai. Cependant, le serviteur, si habile qu'il soit, pose, entre le commandement du maître et le travail prescrit, l'écran de sa volonté libre. Sans doute, le maître ne se contente pas de proposer un but à l'activité de son serviteur, il agit vraiment par ses conseils, ses exhortations ou ses ordres sur les facultés de celui-ci, il exerce ainsi, sur son subordonné, un influx d'ordre opératif, *analogue* à l'impulsion d'une cause principale. Toutefois, cet influx peut manquer son effet. La liberté n'étant pas seulement passive, la valeur utilitaire du serviteur reste grevée d'une possibilité d'insoumission. Ainsi la subordination instrumentale du serviteur est d'ordre *moral* ; le caractère formel de l'instrumentalité stricte n'est pas ici réalisé (2).

(1) La causalité instrumentale en théologie, Paris, 1907, p. 8. La définition générale et vulgaire, donnée par le R. P. Richard (Revue néo-scolastique, février 1909, p. 6), est sensiblement équivalente : « L'instrument est quelque « chose dont on se sert ; ce qui sert à une autre cause pour produire un effet. »

(2) R. P. Richard, O. M. I., Revue néo-scolastique, février 1909, p. 19 : « Qu'est ce donc que la causalité morale efficiente ? Existe-t-elle ? — Oui ! elle « existe, et elle est réalisée chaque fois qu'il y a une *action, tendant par son « influx opératif — non par sa bonté attractive — à faire produire une décision*

On range aussi parmi les causes instrumentales les signes dont se servent les hommes pour communiquer leurs pensées. En vertu de sa nature ou des conventions humaines, le signe spéculatif : geste, parole, écriture, se place sous la stricte dépendance de la raison, qui l'utilise à son gré Par lui, nous discutons, conversons, discourons. Cependant, le signe ne réussit point à pénétrer les immatérielles arcanes de l'intelligence, à laquelle pourtant il s'adresse. Ainsi, le verbe extérieur formé, sous la lumière intellectuelle, dans l'imagination du maître qui enseigne ou de l'auteur qui écrit, n'a de vertu que pour éveiller dans l'imagination de l'élève ou du lecteur la représentation qu'il comporte, son équivalent, un autre lui-même. Si l'élève ou le lecteur connaît la signification du mot, alors, mais alors seulement, l'intelligence, entrant en action, exprimera le verbe mental, entrera en possession d'une idée, comprendra. Sans doute, la valeur utilitaire du signe est plus accusée que celle du serviteur. Mais peut-on vraiment dire que le signe spéculatif vérifie au même degré que l'outil physique les caractères que l'expérience nous oblige d'inclure dans le concept d'instrument ?

L'instrument physique, voilà le véritable instrument. Plus que l'instrument moral, il est efficacement soumis à toutes les spontanéités de l'agent supérieur ; il réalise, plus infailliblement que l'instrument logique, la fin pour laquelle on l'emploie. La mesure de son activité est strictement en rapport avec l'impulsion qu'il reçoit. Il est vraiment moteur dans la mesure où il est mû, pas plus, mais pas moins (1).

C'est dire que l'instrument physique, réellement actif, n'est cependant constitué tel que par une motion reçue de la cause principale. Ce ne sont pas ses formes qu'il impose à l'effet, c'est la forme de l'agent supérieur qu'il communique. Aussi l'instru-

« *libre.* Tous les anciens métaphysiciens donnent les mêmes exemples, un « commandement, un conseil, une prohibition, etc. Remarquons cependant « que cette causalité efficiente est imparfaite, et, tout au plus, partielle : la « liberté n'est pas simplement *passive* dans la réception de l'influx causal. Au « fond, il n'y a pas ici de cause *au sens strict*, mais plutôt une *occasion* dont le « mode d'action doit cependant se ramener à l'*efficience*, non à la *finalité*. »
R. P. Billot, De sacramentis, I, Romæ, 1914, page 60, note.

(1) St Thomas, Contra Gentes, lib. II, cap. XXI, n° 4 : « Est ratio ins- « trumenti quod sit movens motum ». Ibid., IIIa, q. 63, art. 5, ad 2um ; « Ratio instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc « quod ipsum se moveat. »

mentalité stricte tend — et c'est peut-être sa meilleure notion — à assimiler l'effet à la cause principale : la cause qui n'assimile pas à soi, mais à un principe supérieur, l'effet qu'elle concourt à produire, est un véritable instrument (1).

Or la subordination de l'hagiographe à Dieu est marquée au coin de la plus rigoureuse efficacité, elle aboutit à la plus infaillible réalisation des intentions révélatrices de l'Esprit-Saint. Impossible de concevoir autrement les choses lorsqu'on se place devant les descriptions des Pères, impossible de songer à quelque instrumentalité métaphorique ou, tout au plus, d'interprétation large, quand on a lu dans l'encyclique « *Providentissimus* » : « *Supernaturali ipse virtute ita eos excitavit et movit, ita scri-* « *bentibus adstitit ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte* « *mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili* « *veritate exprimerent* » ; et, dans l'encyclique « *Spiritus Paracli-* « *tus* » : « *Deum, gratia contata, scriptoris menti lumen præferre ad* « *verum quod attinet* « *ex persona Dei* » *hominibus proponendum* ; « *voluntatem præterea movere atque ad scribendum impellere* ; *ipsi* « *denique peculiariter continenterque adesse donec librum perficiat.* » L'activité littéraire de l'écrivain sacré est bien proportionnée aux impulsions reçues de Dieu ; il est en acte d'écrivain dans la mesure ou Dieu le meut. Aussi est-ce à l'Esprit-Saint que l'écrit sacré est proprement assimilé, et ce serait à la Vérité Suprême que, par un odieux blasphème, on imputerait l'erreur si dans l'Ecriture on osait la soupçonner.

Il est donc logique de conclure que l'hagiographe est subordonné à Dieu à titre d'instrument véritable, que son instrumentalité est d'ordre physique. Aussi bien sera-ce en partant des lois de l'instrumentalité physique que nous pourrons déduire, selon les procédés de la philosophie scolastique, les règles qui président aux rapports de Dieu et de l'homme dans le phénomène de l'inspiration.

Quelles sont ces lois ?

(1) Ibid., IIIa, q. 62, art. 1 : « Duplex est causa agens : principalis et instru- « mentalis. Principalis quidem agit per virtutem suæ formæ, cui assimilatur « effectus, sicut ignis suo calore calefacit... Causa vero instrumentalis non agit « per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali « agente. Unde effectus non assimilatur securi, sed arti quæ est in mente artifi- « cis. » — R. P. de Régnon, Métaph. des causes, Livre VIII, ch. III. — R. P. Richard, article cité.

L'instrument physique, avons-nous dit, n'agit qu'en stricte subordination avec l'agent principal (1) ; il dépend de lui dans *tout* l'exercice de son activité instrumentale.

La cause principale est-elle en acte ? l'instrument agit. Elle intensifie son activité, l'instrument développe son action. Elle se repose, l'instrument est inerte. Mais cependant — disons-le en passant — il est impossible que, l'influence active ayant cessé, l'instrument ne garde quelque vestige, à l'état d'habitude, de son élévation passagère : une plus grande facilité d'exercice, une souplesse plus affinée. Dira-t-on que le violon, souvent touché par l'artiste, ne conserve pas une aptitude plus prononcée à des vibrations mieux timbrées, à un rythme plus discipliné ? Il reste pourtant que l'exercice de l'activité instrumentale ne se conçoit qu'en parfaite et stricte liaison avec l'action de l'agent principal qui la meut et la règle.

Cette dépendance reçoit une explication facile. S'il est vrai que la cause principale n'est pas adaptée aux exigences de l'opération, la fin qui doit être obtenue dépasse aussi la capacité de l'instrument. Celui-ci communiera donc à l'énergie de la cause principale ; il en sera décuplé, mais il ajustera cette énergie à l'effet que, par lui et avec lui, l'agent supérieur produira.

Par conséquent, la cause instrumentale reçoit de l'agent qui la meut une vertu élevante, une motion perfectrice. La plume qui serait dirigée par d'aveugles facultés ne tracerait que des lignes capricieuses. Soumise à l'influx régulateur de la raison pratique, elle se prêtera à la rédaction matérielle d'un poème, d'un discours, d'un développement philosophique. C'est la même plume qui opère, mais ce sont deux influx qualitativement différents qui s'exercent, deux élévations inégales qui sont produites, deux effets très diversement appréciables qui en résultent. On appelle vertu instrumentale cette capacité supérieure que l'instrument acquiert, à l'état passager, lorsqu'il est sous la dépendance active de la cause principale.

(1) St Thomas, In IV, l. I, q. I, art. 4 ; q. V, art. 4, ad 3um ; IIIa, q. LXII, art. 1 : « Causa instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum « per motum quo movetur a principali agente. » — R. P. Gredt, Elem. Phil., Fribourg-en-Brisgau, 1922, vol. II, p. 143 : « Propria et formalis ratio causæ « instrumentalis, ut distinguitur a principali, consistit in eo quod operatur ut « mota a principali agente, si τό ut mota dicat totam virtutem et rationem « operandi... τό ut motum indicat id quo formaliter agit instrumentum. »

Quelle est la nature de cette vertu surajoutée et élevante ? Pour Suarez (1), c'est la puissance obédientielle active qui est ennoblie, lorsque l'agent principal se l'associe comme exécutrice de ses œuvres. Mais la puissance obédientielle n'est pas, comme le prétend Suarez, une puissance active, c'est une capacité purement passive, une vaste aptitude à recevoir, d'une manière indéfinie, l'action toute-puissante du Créateur. Elle est innée, n'apporte aucun appoint nouveau. Comment rendrait-elle raison d'une vertu élevante et communiquée ?

Certains théologiens ont cru pouvoir identifier la vertu instrumentale avec une force d'assistance (2). Mais une vertu assistante ne donne rien, ne pose rien de nouveau dans l'instrument ; elle le laisse intact, inactif ; elle ne vérifie donc pas mieux que la puissance obédientielle les caractères que l'observation nous découvre dans l'influx instrumental. La force d'assistance n'explique pas la vertu qui « actualise » l'instrument.

Force nous est donc de reconnaître, avec l'école thomiste, que la vertu instrumentale comporte une motion efficace et physique : efficace puisqu'elle tire l'instrument de son inertie et de son inactivité ; physique, puisqu'elle ajuste l'outil à un effet qui lui-même est physique.

Mais gardons-nous de concevoir cet influx efficace et physique comme s'il s'agissait d'une impulsion qui resterait extérieure à l'instrument, et le mouvrait sans trouver en lui un point d'appui, une disposition sympathique. Non ; pour transmettre l'influx d'emprunt qui lui vient de l'agent principal, l'instrument doit posséder une vertu propre, exercer une action préalable qui l'habilite et le dispose à l'action de la cause qui le meut. « *Causa se-* « *cunda instrumentalis,* écrit saint Thomas, *non participat actionem* « *causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dis-* « *positive operatur ad effectum principalis agentis* (3)... *Omne enim* « *agens instrumentale exsequitur actionem principalis agentis per* « *aliquam actionem propriam et naturalem sibi* (4)... *non perficit*

(1) Disp. met., XVII, sect. II.
(2) Hugon, op. cit., p. 13.
(3) I^a, q. XLV, art. 5.
(4) C Gent., c. XXI.

« *instrumentum actionem instrumentalem nisi exercendo actionem* « *propriam : sicut securis scindendo facit lectum* (1). »

Quoi de plus conforme au bon sens ? Ne requiert-on pas en effet pour des fins différentes des instruments divers ? On ne taille pas le marbre avec un pinceau, on ne fait pas de la peinture avec un ciseau. Si donc l'agent principal doit choisir entre plusieurs outils, selon le travail qu'il veut fournir et la transformation d'énergie qu'il demande, c'est que les instruments sont inégalement capables de transformer et de conduire à sa fin l'activité de la cause qui les meut. C'est donc que l'instrument possède une vertu propre, joue un rôle propre, c'est qu'il est principe actif dans l'opération à laquelle il concourt :

« L'action instrumentale, explique très justement le R. P. Hu-« gon (2), provient d'une influence de l'agent principal, qui élève « et applique l'outil ; l'action propre sort des entrailles mêmes de « la nature, elle a une priorité logique sur l'action instrumen-« tale. »

Mais il est bien évident que cette priorité logique d'action et d'efficience ne nuit en rien à l'union très intime qui soude, en quelque sorte, la cause instrumentale à l'agent principal. C'est, en effet, en exerçant son activité propre que l'instrument développe ses énergies d'emprunt. Aussi faut-il que la vertu instrumentale soit reçue dans la vertu propre même de l'outil (3) : *scindendo facit lectum*. Ainsi la vertu propre des facultés exécutives, dont l'effet est de promener la plume sur le papier, sera le sujet de la vertu instrumentale, formellement rédactrice, qui procède de la raison pratique, cause principale de l'écrit.

Il résulte de ces relations intimes entre les causes principale et instrumentale que la vertu et l'action instrumentales ne sont que l'élévation de la vertu et de l'action propres de l'instrument. Aussi faut-il, en toute rigueur de déduction, que la vertu propre et la vertu instrumentale soient du même ordre. On n'élèvera pas la vertu propre d'un pinceau à la capacité de tailler le marbre, ni la

(1) III*, q. XXVI, art. 4, ad 2um. R. P. Hugon, op. cit., p. 25 sq. R. P. Billot, De sacramentis in genere, Romæ, 1914, p. 61 sq.

(2) Op. cit., p. 29.

(3) R. P. Billot, op. cit., p. 62. « Oportet virtutem instrumentalem subjectari « in ipsissima actione qua instrumentum exsequitur proprium effectum. »

vertu propre d'un ciseau à la capacité de décorer un panneau (1).

Si donc nous devons analyser un influx proprement instrumental, il nous faudra tenir compte, pour en déterminer la nature et en décrire les qualités, du sujet qui le reçoit. Réciproquement, le sujet assumé comme instrument nous dira par sa vertu propre la nature de l'influx instrumental dont il est tributaire.

Tels sont les principes qui trouveront leur application dans le phénomène surnaturel, assurément très spécial, qu'est la subordination de l'homme à Dieu pour l'élaboration des écritures sacrées.

*
* *

Cependant, l'instrument physique ne réalise pleinement sa définition et ne vérifie complètement les lois de sa dépendance que dans la ligne où, strictement soumis à l'influx élevant et moteur de la cause principale, il concourt à la production de l'effet assimilable à celle-ci. « *Animadvertendum*, écrivait le R. P. Mattiussi, « *non omnem activitatem instrumenti esse a motore, sed eam tantum* « *quæ formaliter instrumentaliter agit* (2) ». Or il est facile d'observer que, de ce point de vue, l'instrumentalité de l'homme par rapport à Dieu peut compter divers degrés.

On dit parfois de Dieu, dans l'ordre naturel, en raison du concours général par lequel il nous permet d'agir, qu'il est cause *principale* de nos actes (3). De même — et avec plus de vérité — dans l'ordre surnaturel, nous affirmons que l'auteur de la grâce est aussi l'agent *principal* de nos opérations salutaires (4). Ce-

(1) Ibid. « Virtus instrumentalis inveniri debet in ipsa linea naturalis operationis instrumenti, tamquam certa ejus modificatio vel elevatio inquam, « cujus sit naturaliter capax... actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, « oportet ut ab ejus potentia egrediatur. » (Cf. St Th., De Pot., q. 3, art. 4, c.)

(2) Animadv. in qq. IIIæ P. Summ. Theol., p. 44.

(3) Remer, Ont., liv. IV, De causis, cap II, § 3, p. 198.

« Improprie et late instrumentum dicitur : quidquid ab alio in operando dependet et hoc sensu omnis causa secunda, utpote dependens a prima, instrumentum primæ nominatur. »

(4) R. P. Billot, De sac., I, p. 60.

« Dicitur instrumentum proprie sensu latissimo de omni movente moto « quod eatenus agit quatenus agitur. Hoc modo creaturæ omnes sunt instrumenta Dei quantum ad generalissimam agendi rationem, quia in tantum « agunt in quantum a primo motore applicantur ad agendum. Hoc modo « omnis qui destituitur habitibus infusis est instrumentum Dei in actu supernaturali..... quia in tantum supernaturaliter agit in quantum a Deo recipit « motionem supplentem transeuntem defectus habitus... »

pendant, si au regard de *l'être* de nos actions et de leurs termes, si au regard de la *surnaturalité* de nos opérations salutaires, Dieu est, au sens *strict* du terme, cause *principale* et si nous ne sommes par rapport aux mêmes objets que des instruments *physiques*, dira-t-on qu'au regard de la *substance* même de nos actes naturels ou surnaturels, nous nous comportions encore comme des instruments au sens *strict*, et que Dieu nous ravisse dans cette ligne notre principalité *physique* d'action ? Nous ne le pensons pas. Serait-ce Dieu qui se meut quand nous nous mouvons, Dieu qui croit quand nous croyons ? Dira-t-on que Dieu aime ou se repent quand nous aimons ou que nous nous repentons ? Nul n'oserait penser de la sorte. Au regard de la *substance* de nos actes, si pénétrée qu'elle soit *d'être* et de *surnaturel*, nous restons, au sens *strict* du terme, causes principales. C'est pourquoi, si l'on entend caractériser, en termes métaphysiques, les relations que créent entre l'homme et Dieu le concours général et l'influx de la grâce, on se contente d'affirmer que, dans chacun de ces cas, les actions de l'homme relèvent de Dieu comme de leur *cause première* et de l'activité humaine comme d'une *cause seconde*.

Mais il est incontestable que dans le cas de l'inspiration scripturaire, la sujétion instrumentale de l'homme marque un degré de plus. Autrement Dieu ne serait pas plus cause des Livres saints qu'il ne l'est d'un ouvrage profane, écrit avec l'aide du concours naturel ordinaire, ou d'une page de réflexions pieuses, écrite avec le secours d'une grâce commune. Au regard de la substance concrète et individuée des jugements émis par la voie du signe graphique, seule serait en cause l'activité principale de l'esprit humain. Nous resterions dans le domaine où se développent les influences de la causalité première et la causalité seconde. Or ce n'est pas assurément ce qu'entendent affirmer les Pères, les Souverains Pontifes et les théologiens quand ils attribuent à l'Esprit-Saint la paternité littéraire des propositions bibliques, quand ils appellent les jugements de l'Ecriture : *les oracles écrits de Dieu, les paroles mêmes du Tout-Puissant*, quand ils attestent que, conséquemment à leur origine proprement divine, les données des Saints Livres sont marquées au coin d'une infaillible vérité. Non, la doctrine catholique exige que l'instrumentalité de l'hagiographe s'étende non seulement à l'*être* et au *caractère surnaturel*,

mais aussi à la *substance déterminée* de chacune des pensées inscrites dans la Bible.

Telle est donc la portée, telle est la valeur de l'axiome thomiste, enregistré et consacré par la théologie catholique : Dieu est l'auteur principal, l'homme est l'auteur instrumental des Saintes Lettres. D'une telle interprétation que résulte-t-il ? Nous allons le dire dans les chapitres suivants.

CHAPITRE SEPTIÈME

Psychologie de l'écrivain

Puisque Dieu et l'homme sont, *au sens strict et selon toute la plénitude des termes*, le premier, cause *principale*, et le second, cause *instrumentale* des livres canoniques (1), la sujétion de l'hagiographe à Dieu et l'emprise de l'Esprit-Saint sur lui seront telles que puissent être vraiment rapportés à Dieu comme à leur cause propre les actes par lesquels, dans l'ordre naturel, s'acquiert la qualité d'écrivain. C'est dire que Dieu devra se subordonner à titre d'instruments véritables les facultés littéraires de son hagiographe. Il importe donc de connaître ces facultés, si l'on veut suivre et décrire les modalités que revêt l'influx inspirateur dont l'écrivain sacré est tributaire. Bien plus, les facultés littéraires de l'homme sont enchâssées dans un ensemble extrêmement serré de puissances et de fonctions psychologiques. Dès lors ne faudra-t-il pas que le mouvement inspirateur atteigne, au delà des facultés proprement productrices de l'écriture, des activités étroitement liées avec elles ? A quel titre et dans quelle mesure celles-ci seront-elles touchées du souffle divin, élevées et mues par l'Esprit de Dieu ? Problème assurément complexe, mais dont ne peut se désintéresser l'analyste de l'inspiration scripturaire.

Pour essayer de lui donner une solution et de pénétrer ensuite plus avant dans l'étude de l'influx divin, il est nécessaire de s'attarder à l'examen du processus psychique dont le terme est l'écrit. La motion divine, en effet, modulera son rythme et nuan-

(1) Léon XIII., Prov., éd. vat., p. 37.
Benoît XV, Spir. Paracl., éd. de l'Inst. pont., p. 8.
Van Laak, Inst. Theol. fund., Rep., fasc. IV (1911), p. 373.

cera son emprise, selon que les puissances qu'elle se subordonne co ntribueront *plus ou moins directement* à l'écriture, selon que le jeu de ces puissances tendra *plus ou moins proprement* à produire les actes par lesquels, dans l'ordre naturel, l'homme est constitué auteur, écrivain (1). C'est pourquoi nous ferons, dans ce chapitre, la psychologie de l'écrivain.

*
* *

« Avant donc que d'écrire, apprenez à penser (2). » C'est le conseil que Boileau donne aux poètes : il peut se donner à tous les écrivains. L'axiome célèbre, en effet, repose sur une constatation dont l'exactitude n'échappe à personne : l'intime relation qui existe entre la vérité mentalement affirmée et la vérité communiquée par voie d'écriture. Le jugement intérieur que notre esprit prononce sur le réel est-il autre chose qu'une première position de la sentence qui, tout à l'heure, sera produite dans l'écrit transmetteur de la pensée ? Le R. P. Billot l'observe avec finesse, dans son étude très suggestive sur la nature de l'inspiration : « *Illud jam « antea observare datum, videlicet quod apud nos libri bis scribun- « tur, prius in mente tanquam in tabula spirituali et viva, in qua « est verum exemplar, deinde in codice tanquam in exemplo, seu « apographo, quod sumitur ab exemplari* (3). »

On n'écrit pas sans penser. Bien plus, on n'est vraiment, au sens strict, l'auteur, l'écrivain d'un ouvrage que dans la mesure où les propositions mandées à l'écriture sont filles de notre esprit, l'expression de notre pensée personnelle : n'appelons-nous pas « plagiaire », le publiciste qui colporte la pensée d'un autre, sans avoir, selon le mot d'un critique contemporain, « frappé à « son effigie l'or d'une idée dont il n'est pas le père. »... « Ce n'est « pas dans Montaigne, écrivait Pascal, mais en moi, que je trouve « tout ce que j'y vois (4). »

Ecrire un livre, c'est donc en élaborer d'abord les pensées au

(1) Pesch, op. cit., p. 423. « Quæritur quomodo potuerit Deus fieri auctor « principalis librorum, quorum homines auctores veri fuerunt. Respondeo : « principaliter faciendo ea, quibus ipsi homines auctores facti sunt. »

(2) Boileau, Art poétique, ch. 1. — Bien écrire, c'est tout à la fois bien penser, bien sentir et bien rendre.

(3) R. P. Billot, op. cit., p. 51.

(4) Pensées, art. XXIV, 25.

sein le plus intime de nos conseils intellectuels ; c'est en tracer le plan et en former la trame sur le vivant parchemin qu'est notre esprit ; c'est se le dire à soi, le concevoir (1). Et, qu'on le note bien, c'est le concevoir jusque dans ses dernières déterminations, jusqu'aux mots imaginés, qui sous la forme des signes véhiculeront les idées. Tant que le mot nous fuit, qui doit exprimer notre pensée, celle ci reste flottante et vaporeuse, noyée dans une espèce de brouillard. Apparaît-il, aussitôt, c'est comme un rayon qui, jaillissant de l'intimité de l'idée, l'illumine tout entière et en éclaire les moindres traits. La langue des hommes, calquée sur les données de l'expérience, confirme cette observation : pour rendre une *pensée*, on emploie un *terme* (du latin : *terminus*), c'est-à-dire quelque chose qui la délimite et en précise les contours. Aussi bien, philosophes et théoriciens littéraires (2) considèrent l'invention des mots eux-mêmes comme l'épanouissement du concept au sein de l'esprit en travail de composition. Telle était bien la pensée du Sorboniste Du Plessis d'Argentré : « *Tanta* « *est in hac vita connexio rei cujuscumque ideas inter et vocabula* « *quibus exprimuntur, ut mens nostra de rebus ipsis dum cogitat,*

(1) R. P. Pesch, op. cit., p. 423. « Proxime autem pertinet ad compositionem « libri, ut auctor librum prius in mente sua formet. Itaque, idea libri sacri « debuit principaliter exsistere in mente divina, et ex ea derivari in mentem « humanam... »

(2) Il est intéressant de voir des auteurs littéraires avertis s'élever, au nom de l'étroite dépendance qui relie le mot à la pensée, contre une distinction qui tend à s'exagérer entre la forme et le fond. Ecoutons Leconte de Lisle, cité par M. Henri Houssaye, dans son discours de réception à l'Académie française (22 déc. 1895) : « L'idée, s'écriait-il, n'est pas derrière la phrase comme « un objet derrière une vitre, puisqu'il est impossible de concevoir une idée, « qui soit pensée sans l'aide de mots. Penser, c'est prononcer une phrase intérieure, et les qualités de la pensée sont les qualités de cette phrase intérieure, et écrire, c'est tout simplement reproduire cette phrase. »

Brunetière (L'éloquence de Bossuet ; conférence faite à Dijon le 15 avril 1894) affirmait la même idée avec beaucoup plus de force : « On se forme de l'éloquence ou du style une idée trop superficielle, comme d'une parure qui « s'ajouterait à la pensée et qui s'y superposerait, en quelque sorte, ainsi que « la toilette s'ajoute à la beauté, pour la faire quelquefois valoir, mais le plus « souvent pour l'enlaidir... Le style est surtout quelque chose de plus intérieur. Il n'est pas l'ornement, l'enveloppe ou le vêtement de l'idée ; il est « l'efflorescence, il est l'épanouissement de ce qu'il y a de plus intime, de plus « profond, de plus involontaire et de plus inconscient dans notre façon de concevoir ou d'entendre les choses dont nous parlons. On ne sépare pas la forme « d'un grand écrivain du fond des idées qu'elle exprime ; ils font corps, ils ne « sont que l'envers et l'endroit l'un de l'autre ; on les détruit quand on les « distingue. »

« *numquam abstrahat a vocibus quibus exprimuntur* (1). » Le R. P. Billot exprime avec netteté le même sentiment : « *In prima* « *scriptione, intellectus sibi ipsi calamus est ex seipso et in seipso* « *formans mentalia verba sententiarum, simul cum imaginibus* « *correspondentium vocabulorum* (2). » Telle est l'opération initiale par laquelle le savant prélude à la rédaction d'un ouvrage ; nous pouvons appeler cette première phase du *processus* de la scription : la composition. Elle assure à l'écrivain la paternité des pensées que contiendra le livre. Or, le principe efficient de cette activité préalable ne peut être que l'intelligence spéculative, à laquelle viennent prêter leur concours la mémoire sensible et l'imagination. A l'intelligence spéculative il appartient proprement de concevoir, de juger, de raisonner, de former la contexture de l'ouvrage qui doit être écrit. A cet effet, la mémoire sensible réveillera les souvenirs assoupis, l'imagination présentera à l'intellect-agent les phantasmes, matière de l'abstraction, et à l'intellect possible les mots, transmetteurs des pensées.

*
* *

Le travail de la composition se termine à l'élaboration mentale du livre. Mais pour être auteur d'un écrit, le savant devra extérioriser, transmettre, communiquer par voie d'écriture les développements enregistrés sur la charte lumineuse de son esprit ; c'est la seconde phase du *processus* de la scription : la rédaction. Or, à propos de cette phase, de grandes précisions s'imposent, à notre avis trop souvent négligées.

L'écriture présente à l'analyse comme deux éléments, que nous devons soumettre à une étude pénétrante, si nous voulons discerner, par la fine pointe de l'esprit, les diverses activités qui s'exercent pour produire au dehors la pensée. Le premier élément est d'ordre matériel. C'est le tracé des signes sensibles : l'illettré ne perçoit, devant une page de Bossuet ou de Gœthe, qu'une série d'arabesques étranges ; le savant, lui-même, en présence d'une page écrite en une langue qu'il ignore, ne saurait voir autre chose que des formes sans vie ; savant et illettré en cette occurrence par-

(1) Elementa theologica, p. 74.
(2) Op. cit., p. 51.

tagent le même sort : ils s'arrêtent à ce que nous appelons l'élément matériel de l'écrit. Et pourtant cet élément matériel cache sous son écorce sensible un principe d'ordre intellectuel : l'élément formel, le sens. Les signes matériels manifestent une pensée immatérielle, dont ils expriment, avec délicatesse ou force, les plus subtiles nuances ; ils sont le miroir dans lequel nous apparaît la pensée d'un autre, ou qui reflète notre propre pensée : *verba sunt signa conceptuum* (1).

L'examen de ces deux éléments, dont l'harmonieuse fusion dans l'unité du mot constitue l'écriture, nous conduit à admettre, pour l'acte de rédaction, un double principe efficient. Ne faut-il pas que l'effet trouve sa pleine raison d'être dans des causes proportionnées à ses divers et multiples caractères ? L'élément matériel de l'écriture sera suffisamment expliqué, si nous faisons appel aux facultés exécutives, productrices immédiates du tracé sensible. Pour rendre raison de l'élément formel, il faut d'évidence recourir à une faculté supérieure. Cette faculté, nous l'appelons la raison pratique.

La valeur idéographique du tracé sensible, l'aptitude de l'écriture à notifier une pensée demeurent, en effet, des qualités inex-

(1) Le mode selon lequel s'opère cette représentation est variable ; on distingue deux sortes d'écriture : l'écriture idéographique et l'écriture phonétique. L'écriture idéographique exprime les objets de nos pensées, en imitant leur forme, si ce sont des objets sensibles, et si ce sont des objets sans forme, en imitant la forme d'un autre objet qui présente quelque rapport avec celui qu'il s'agit d'exprimer. Dans le premier cas, les dessins sont des portraits ; dans le second, des allégories ou des métaphores. La figure d'un lion, par exemple, servira pour désigner directement le lion, et métaphoriquement le courage. L'écriture procède, dans ce cas, comme le langage vocal, par extension analogique.

L'usage de l'écriture idéographique conduisait naturellement à l'idée de l'écriture phonétique, car, lorsqu'on se trouvait embarrassé pour représenter un objet, on était naturellement conduit à recourir au signe qui figurait un objet distinct, mais de même nom, ou mieux de même son. Ainsi le tracé d'un cercle était employé par les Egyptiens, soit pour désigner le soleil, qui se nommait *rhâ*, soit pour désigner la syllabe *rhâ* dans les mots où elle entrait.

L'écriture phonétique se présente sous deux formes. Pour généraliser le procédé de phonétisation des idéogrammes, il fallut analyser les éléments distincts de la voix : cette décomposition s'arrêta d'abord aux syllabes. Puis on poussa l'analyse jusqu'aux éléments les plus simples : l'écriture devint alors alphabétique. Les « cunéiformes » constituent un exemple d'écriture phonétique syllabique. Nos langues modernes sont, pour la plupart, phonétiques et alphabétiques. Cf. Maury, Revue des Deux-Mondes, 1er septembre 1875. Verbum Domini, novembre 1921. Mgr Gry, Essai de grammaire assyro-babylonienne (manuscrit). Gardiner, Egyptian grammar., 1927.

pliquées, tant que l'on n'a pas assigné comme cause à leur vertu représentative et évocatrice une faculté qui puisse, parce que capable de percevoir les relations de moyen à fin, d'abord saisir les rapports qui unissent telles expressions à tels concepts, telles figures graphiques à tels jugements, et, ensuite, diriger le jeu des puissances d'exécution à la lumière de ces rapports.

Or, c'est l'intelligence, et l'intelligence seule, qui peut percevoir les relations de moyen à fin (1), et, par suite, saisir les rapports qui unissent entre eux concepts et expressions, jugements et signes graphiques; c'est donc l'intelligence, et l'intelligence seule, qui possède la *vertu propre* de diriger le jeu des facultés exécutives *dans le sens des ordonnances perçues* (2).

Mais ce n'est pas évidemment par son activité spéculative que l'intelligence opère cette direction des puissances d'exécution : l'activité spéculative de l'intelligence se termine en effet à l'affirmation judicielle et se repose dans la contemplation de la vérité.

Il reste que la vertu directrice de la main et de la plume procède de l'intelligence en tant que, sous une motion volontaire, elle ordonne ses pensées à l'écriture, et confère, dans ce but, aux puissances exécutives du tracé sensible, une orientation de tous points adaptée aux communications voulues (3). Or cette fonction de l'intelligeuce d'où résulte le signe graphique, ordonné à exprimer une pensée, nous l'appelons la raison pratique. L'écriture procède proprement de la raison pratique.

D'ailleurs, l'écriture est un *art*, l'écrivain un *artiste*. Cet art, au moment où l'auteur écrit, il est, sans aucun doute, d'une certaine manière, dans la main et dans la plume, comme l'art de peindre et de sculpter réside, en quelque façon, dans le pinceau du peintre ou dans le ciseau du sculpteur. Mais il y est imparfaitement, transitoirement, nullement à l'état de *vertu propre*, à l'état de nature ou d'*habitus*. Le sujet de tout art, de l'art d'écrire comme

(1) In X lib. Ethic., I, l. 1. « Sapientis est ordinare... quia sapientia est po-
« tissimum perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem. »

(2) R. P. Schiffini, Divinitas Script., Aug. Taur., 1905. « Locutio est... actio
« propria entis intelligentis qua est intelligens. »

(3) R. P. Billot, De sacramentis, I, Romæ, 1914, p. 65. « Contingit quando-
« que quod intellectus practici ordinatio versatur circa physicam immutatio-
« nem rei exterioris, et tunc intellectus (practicus) movet executivas potentias,
« quæ vicissim in sua operatione ad extra physicis instrumentis utuntur, sicut
« in omni opere artium videre est. »

de l'art de peindre ou de sculpter, c'est l'intelligence ordonnatrice et directrice de la plume, du pinceau ou du ciseau : c'est la raison pratique (1).

Tel est le langage du bon sens. Nous ne croyons pas qu'il soit impossible d'appeler à son secours, s'il en était besoin, des maîtres incontestés. Telle est la pensée de saint Thomas : « *Dictio pertinet ad intellectum* », écrivait-il dans le *Sed contra* de la *IIª IIæ*, q. LXXXIII, art. 1 (2). Sans doute, la doctrine du Docteur commun se doit principalement chercher dans les *Respondeo dicendum* et dans les réponses aux objections. Mais ce serait vraiment être trop exclusif que de négliger les affirmations des *sed contra*, sous prétexte que, souvent, elles ne sont qu'une réplique facétieuse aux *videtur quod*. Lorsque le *sed contra* comporte un argument, nous croyons qu'il y a lieu de le prendre au sérieux ; à plus forte raison, s'il énonce un texte conciliaire. Or, dans le cas présent, la proposition de saint Thomas sert de mineure à un syllogisme, dont la conséquence est d'attribuer à l'intelligence l'acte de la prière. Il convient donc de la tenir pour admise par saint Thomas. D'autre part, le corps de l'article, où l'Aquinate développe son argumentation (3), comme aussi la réponse à la troisième objection (4), ne permettent pas de douter que le Docteur commun

(1) St Th., Iª IIæ, q. LVII, « Respondeo dicendum quod ars nihil est aliud « quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. » Pour l'Angélique, c'est un *habitus* intellectuel. Il n'est pourtant pas seulement d'ordre spéculatif, mais aussi d'ordre pratique. — Cf. Gonet, t. IV, tr. IV, disp. III, p. 190. « Vir- « tus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, « sive speculativum, sive practicum : soletque dividi in quinque species quæ « vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scien- « tia, ars, et prudentia... Verum quod certo et infaillibiliter attingi potest ab « intellectu vel est universale... vel singulare. Si tale verum fuit singulare, « vel illud est factibile, et pro illo attingendo ponitur ars. » Cf. III, q. LXII, art. 1. « Effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut « lectus non assimilatur securi, sed arti quæ est in mente artificis. » — R. P. « Mattiussi, Animadv. in qq IIIæ P. Summæ, p. 45 : « Manus est instrumentum « artificis sive ipsius artis quæ in intellectu et in imaginatione sedem habet. »

(2) « Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 10 Etym., ad litt. O, quod « orare idem est ac dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non « est actus appetitivæ virtutis sed intellectivæ. »

(3) ...« Ratio speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa « est apprehensiva solum rerum ; ratio vero practica est non solum apprehen- « siva, sed etiam causativa... »

(4) « Ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii « vel per modum petitionis. »

n'entende, en ce contexte, par intelligence, l'intelligence en tant qu'elle est le principe élicitif d'une action, dont le terme sera extérieur, c'est-à-dire : *la raison pratique*. Pour saint Thomas, la parole procède proprement de la raison pratique (1).

Il ne sert de rien d'invoquer contre le texte cité certain passage du « *De Angelis* ». L'Ange de l'Ecole y écrivait : « *Ex hoc vero* « *quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum al-* « *teri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli* « *innotescit alteri ; et sic loquitur unus angelus alteri ; nihil est* « *enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri mani-* « *festare* (2). »

Saint Thomas, en effet, n'a pas l'intention de déterminer ici la faculté proprement « élicitive » du langage, mais seulement de montrer comment il peut y avoir locution, alors même que n'existent pas, comme il arrive chez l'Ange, les organes requis pour le langage *sensible*. S'il assigne la volonté comme cause de la locution angélique, il s'en faut qu'il lui attribue le rôle de cause « élicitive ».

Aussi bien, de bons commentateurs de ce passage notent expressément la distinction qui s'impose et que nous venons de signaler.

Voici comment les théologiens de Salamanque répondaient à Vasquez, qui s'autorisait du texte que nous venons de citer pour dénier au langage angélique, acte de volonté, le caractère d'une véritable locution, celle-ci procédant de l'intelligence : « *quamvis* « *locutio non fiat sine motione et ordinatione voluntatis* (cause im- « pérante) : *est tamen substantialiter actus intellectus, sicut im-* « *perare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus* « *virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus* (3). »

Tel est aussi l'avis de Sylvius : « *De modo hujus* (*angelicæ*) *lo-* « *cutionis magna est ambiguitas. Quamvis autem non possimus* « *perfecte assequi, probabiliter tamen dici potest cum B. Thoma* « *quod unum Angelum loqui alteri est cum conceptum mentis suæ di-*

(1) In X libr. Ethic., I, l. 1.

« Alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum « ord nat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum quæ sunt voces si- « gnificativæ. »

(2) I[a], q. 107, art. 1, c.

(3) Salm., t. 4, De angelis, disp. XV, dub. II, p. 827.

« *rigere seu ordinare ad alterum, ac velle quod suus conceptus et* « *res per eum significata cognoscatur ab altero : non quod locutio sit* « *formaliter actus voluntatis, sed quia ad locutionem, quæ fit alteri,* « *actus voluntatis intervenire debeat, eo quod nemo dicatur loqui* « *alteri, nisi sic dicat verbum, ut illud destinet seu ordinet ad alte-* « *rum* (1). »

La locution ou direction de la pensée vers une intelligence étrangère requiert l'intervention de la volonté, *comme cause impérante* ; mais la diction n'en reste pas moins un acte de la raison pratique.

Billuart nous semble avoir, mieux que personne, souligné les nuances de la pensée du saint Docteur : « *Quamvis actus voluntatis præsupponatur ad locutionem, non tamen fit formaliter per illum, sed per actum intellectus, quia locutio non est simpliciter volitio ad alterum, sed est volitio ad alterum ut illi manifestetur occultum, et ad ipsum ordinetur, non ut volitum, sed ut manifestum : unde non tollitur impedimentum, nec ad alterum pertinet ut cognoscat, nisi de facto manifestetur et ordinetur ; manifestare autem et ordinare unum alteri fit per actum intellectus, qui est vel imperium, vel oratio, vel narratio* (2). »

D'apres saint Thomas et d'illustres commentateurs du Maître, c'est donc de la raison pratique que procède, comme de sa cause propre, l'émission de la pensée : la locution.

Sans doute, le Docteur angélique et ses disciples avaient en vue, dans les textes que nous avons cités, la diction orale. Mais il est évident qu'on ne peut concevoir autrement le « processus » de la diction écrite. Quelle que soit, en définitive, la nature du *geste* transmetteur de la pensée humaine, il se place sous le « *dominium* » de la raison pratique. C'est dans la raison pratique seule que l'écriture trouve sa cause propre, la cause explicative de son élément formel.

C'est à la raison pratique de prononcer pour ou contre l'émission d'une affirmation spéculativement conçue, intérieurement formulée ; c'est à son tribunal que viennent se présenter les mots et les propositions ; elle examine, délibère, juge en dernier appel. Elle mande à l'écriture les sentences, mesure, au passage, les ex-

(1) In Summ., Iam, q. 107.

(2) In qq. 106, 107, art. 1um, édit. Paris, Palme, VIII, p. 69.

pressions, dirige, domine — au sens étymologique du mot — l'exécution. Bref, c'est la raison pratique qui communique vraiment avec le lecteur, et qui délègue, à cette fin, le signe graphique, intentionnellement choisi, apte à éveiller une pensée déterminée.

Mais, ne l'oublions pas, les éléments matériel et formel, qui constituent le signe écrit, sont, dans la réalité, indissolublement unis. Pas d'écriture sans tracé sensible ; pas d'écriture, non plus, si le tracé sensible n'est pas ordonné à la communication d'une pensée. La raison pratique et les facultés exécutives concourent donc à la production d'un effet unique : l'écrit procède tout entier, bien qu'à des titres divers, de deux principes efficients. C'est dire que les puissances exécutives sont subordonnées, dans tout travail de rédaction, à la raison pratique ; elles sont les *instruments* dont celle-ci se sert pour émettre ses pensées.

*
* *

Cependant, ni l'activité - spéculative ou pratique — de l'intelligence, ni les facultés d'exécution ne produiraient leurs opérations respectives sans la motion de la volonté. L'écriture, sans doute, considérée dans ses éléments entitatifs, trouve une explication rigoureuse dans les causes prochaines, d'où elle procède ; mais ces causes, parfaitement capables d'assurer au tracé sensible sa *valeur représentative*, physiquement proportionnées, chacune dans son ordre, au travail de la rédaction, ne sont pas douées d'un *principe moteur immanent*. Elles ont besoin d'être déterminées à agir par la volonté. La volonté ne leur communique pas la vertu propre dont elles disposeront pour réaliser leurs actes spécifiques : cependant, c'est à la volonté qu'il appartient de déclencher le jeu de l'intelligence et de mettre en mouvement, sous la direction de la raison pratique, les puissances exécutives.

C'est la volonté qui applique l'intelligence spéculative à l'étude des matières destinées à l'écriture, pendant que les jugements s'élaborent et que s'ordonne le plan de l'œuvre. A la volonté de conférer au dernier jugement de la raison pratique sa valeur d'action et de vouer ainsi à une infaillible « scription » les décisions arrêtées au tribunal de l'intelligence. Œuvre aussi de la volonté

l'impulsion qui ébranle les facultés exécutives et les maintient en stricte dépendance sous l'action proprement rédactrice de la raison pratique. Le rôle de la volonté est donc indispensable dans l'ordre spéculatif de la composition et dans l'ordre pratique de la rédaction : *pas d'écriture sans volonté d'écrire.*

*
* *

Plusieurs facultés — ou groupes de facultés — concourent donc à la genèse d'un écrit : l'intelligence spéculative qui fournit, avec le secours de la mémoire sensible et de l'imagination, le travail de la *composition* ; la raison pratique et les puissances exécutives qui assurent la *rédaction* du livre, celles-ci comme instruments, celle-là comme cause principale ; la volonté qui meut l'intelligence spéculative à composer, l'intelligence pratique et les puissances exécutives à rédiger.

Mais il est facile de voir — *et nous touchons ici à une observation capitale* — que les diverses facultés qui concourent à la genèse d'un ouvrage ne s'y ordonnent pas toutes *au même titre*, n'y collaborent pas toutes *au même degré.* L'écrit procède de l'intelligence spéculative, principe efficient de la composition, de l'intelligence pratique et des facultés d'exécution, principes efficients de la rédaction, comme de ses causes *propres* ; il procède de la volonté, moteur universel de toute faculté humaine, comme de sa cause *commune.* La volonté *commande* et *assure* l'exécution des opérations de composition et de rédaction ; l'intelligence et les puissances d'exécution *produisent* ces opérations. Bref, la volonté « impère », l'intelligence et les facultés exécutives « élicitent » (1).

De plus, parmi les facultés qui élicitent proprement les actes de composition et de rédaction, l'intelligence spéculative et la raison pratique obtiennent une manifeste primauté : la pensée écrite est le fruit de l'intelligence spéculative, l'écriture de la pen-

(1) On comprend dès lors pourquoi nous avons souligné au passage, en notre chapitre V, les expressions dont se sert Benoît XV pour désigner la fin de la lumière inspiratrice :

« Scriptoris menti lumen præferre ad verum quod attinet ex persona Dei « hominibus proponendum. » Si c'est la raison pratique qui doit proprement émettre les jugements, dominer le jeu des facultés exécutives, on comprend que l'illumination surnaturelle, dont l'intelligence de l'hagiographe est le sujet, lui soit donnée « ad verum proponendum ».

sée procède *principalement* de la raison pratique. Les puissances exécutives ne jouent qu'un rôle secondaire, *instrumental* ; elles sont assujetties à la gouverne de la raison pratique.

Dès lors, ce n'est point de la volonté, dont l'exercice n'est requis que pour *commander* la composition et la rédaction ; ce n'est point non plus des facultés exécutives, simples canaux par où s'écoule le flot des pensées, que procèdent les actes par lesquels on est constitué *formellement* écrivain. Ces actes émanent de l'activité spéculative et pratique de l'intelligence : celui-là est auteur d'un livre *qui l'a conçu et dont la raison pratique en a assuré la scription* (1).

Par conséquent, si Dieu veut être auteur principal d'un écrit, il devra, d'évidence, se subordonner en guise d'instrument, et d'instrument au sens strict, l'activité *spéculative et pratique* de l'intelligence humaine ; il devra accomplir, comme cause principale, les opérations intellectuelles qui, dans l'ordre naturel, relevaient principalement de l'intelligence de l'hagiographe, et assuraient à celui-ci le titre d'écrivain. Ainsi Dieu rédigera et composera vraiment par l'homme le livre qu'il veut nous adresser ; ainsi la pensée, destinée à l'écriture, sera la « pensée de Dieu », *verbum Dei*, et l'écrit, lui-même, sera l' « écrit de Dieu », *scriptum Dei*.

Les facultés exécutives et la volonté seront aussi soumises à l'influx divin. Mais comme elles ne concourent pas *au même titre* que l'intelligence à la composition et à la rédaction, d'autres raisons que le principe dont se réclame notre analyse devront justifier la mainmise de Dieu sur elles et nous guider pour l'étude

(1) La Commission biblique, dans son décret du 24 juin 1914, semble appuyer cette conclusion. Tout en admettant *comme possible* que l'Epître aux Hébreux ait reçu d'un autre écrivain que Paul sa forme actuelle, elle attribue à l'apôtre la *rédaction* même de cette épître dans son entier :

« Utrum Paulus Apostolus ita huius epistolae auctor censendus sit, ut ne-
« cessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspi-
« rante concepisse et *expressisse*, verum etiam ea forma donasse qua prostat ?
« *Resp.* Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio.

« *Die autem 24 Iunii anni 1914, in audientia infrascripto Rmo Consultori Ab*
« *Actis benigne concessa, SSmus Dominus Noster Pius PP. X praedicta responsa*
« *rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.* »

Romae, die 24 Iunii 1914.

Laurentius Janssens, O. S. B.
Consultor ab Actis.

de la motion qui les atteint. Si donc nous admettons pour les facultés exécutives une motion positive, vraiment instrumentale, ce ne sera point, à parler strictement, pour garantir à l'Esprit-Saint le titre d'auteur *principal* de l'écrit sacré. De même, le principe dont partent nos déductions ne nous oblige pas « *ex se* » à tenir que l'impulsion destinée à la volonté doive être strictement instrumentale : Dieu ne serait pas moins auteur principal de la Bible, quand même la volonté libre de l'hagiographe n'aurait été, sous l'influx divin, qu'un instrument au sens large. Les chapitres qui vont suivre préciseront notre pensée et l'expliciteront.

CHAPITRE HUITIÈME

L'inspiration et l'intelligence

C'est de l'activité intellectuelle — spéculative ou pratique — que procèdent, — immédiatement ou médiatement — les actes de composition mentale et de rédaction littéraire par lesquels l'homme, laissé aux seules initiatives de sa nature raisonnable, s'élève au rang d'écrivain, devient *formellement* auteur d'un livre (1). L'influx inspirateur devant être tel que Dieu soit vraiment *auteur et écrivain principal* des écrits canoniques (2), il sera dès lors nécessaire que l'intelligence de l'hagiographe perde, au profit de l'Esprit-Saint, dans le cas de l'inspiration, le caractère *de cause principale au regard de la composition et de la rédaction sacrées* ; il faudra qu'elle demeure, pendant toute la durée de la composition et de la rédaction, subordonnée au divin Inspirateur, à titre d'instrument et *d'instrument physique* (3).

Par conséquent, c'est entre l'intelligence de l'écrivain sacré et Dieu que s'établiront les rapports intimes qui assureront à la pensée de l'hagiographe la qualité de *pensée de Dieu*, et aux écrits chargés de la manifester, le caractère *d'écrits de Dieu*.

C'est donc l'analyse de l'influx surnaturel destiné à l'intelligence de l'écrivain sacré qui nous découvrira, si notre étude est conduite avec précision et clarté, la nature intime de l'acte inspirateur. Aussi bien, nous proposons-nous de donner à ce chapitre toute l'ampleur qui convient aux problèmes importants que nous devons y exposer.

Notre tâche sera, croyons-nous, grandement facilitée par ce qui

(1) Cf. chap. VII, Psychologie de l'écrivain.
(2) Cf. chap. V, L'hagiographe, instrument de Dieu.
(3) Cf. ch. VI, Philosophie de l'instrument.

précède : déjà nous avons posé les principes qui dominent l'économie de la causalité principale et de la causalité instrumentale stricte. A ces données se joindront, pour éclairer notre marche, les enseignements de la tradition scolastique et de saint Thomas d'Aquin (1) : nous montrerons comment nos déductions strictement rationnelles s'harmonisent bien avec la pensée de l'auteur du « *De Prophetia* ». Mais surtout, nous travaillerons à la lumière des thèses doctrinales signalées dans la première partie de notre étude : ces données seront le phare protecteur de notre raison au cours de nos argumentations ultérieures.

§ I. Déductions Rationnelles

I. *Champ de l'influx intellectuel*

L'intelligence, avons-nous dit, manifeste sous deux formes son activité dans la genèse d'une œuvre littéraire. Puissance spéculative, elle élabore en elle-même le sujet, le plan, la contexture du livre ; elle en écrit intérieurement les pensées, elle conçoit le texte à produire. Puissance de réalisation, elle provoque, sous la motion de la volonté libre, les actes pratiques qui vouent à une infaillible « scription » les formules spéculativement arrêtées et destinées à l'écriture ; elle dirige, mesure, règle, gouverne le jeu des facultés exécutives, mues par la volonté ; elle assure formellement la communication du texte pensé. Si donc l'intelligence humaine opère sous l'emprise de l'Esprit, comme instrument de Dieu, l'influx inspirateur devra envelopper et pénétrer cette double activité.

Par conséquent, dans l'ordre de la composition spéculative, toute opération intellectuelle, intrinsèquement ordonnée à l'écriture, tombera, dans le cas de l'inspiration, sous l'efficience principale de Dieu.

Les auteurs ont accoutumé de signaler deux phases dans le processus de la composition mentale. On leur donne, ordinairement, les noms par lesquels saint Thomas désignait les deux moments de la connaissance prophétique : il y a l'*acceptio rerum* et le *judicium de rebus acceptis*. L'*acceptio rerum* que nous pour-

(1) IIa IIæ, q. CLXXI-CLXXIV.

rions appeler en français les représentations objectives, peut revêtir des formes bien diverses. Tantôt l'intelligence sera mise en présence de son objet par une réminiscence : on se rappelle ce que l'on savait déjà. Tantôt, il y aura coordination de vérités déjà connues : l'intelligence combine des données familières. Parfois, l'esprit devra se livrer à de rudes enquêtes, acquérir des éléments qu'il ne possédait pas : études de manuscrits, critique de sources, audition de témoins, etc. Il se peut aussi que Dieu se fasse le maître de l'homme et provoque dans son intelligence quelque rapprochement, jusqu'alors insoupçonné ou quelque souvenir plus affiné (1).

Les représentations objectives peuvent se produire de multiples façons ; mais, quel que soit le mode que revête leur genèse, elles se terminent toujours à l'établissement d'un rapport et mettent l'esprit en face d'un ensemble construit, sur lequel il faut porter une affirmation, un jugement. Le *judicium de rebus acceptis*, l'assentiment de l'intelligence aux représentations objectives, classe le rapport perçu dans la catégorie des vérités acquises, si l'on y pense pour la première fois, ou maintenues, si l'acte judiciel avait été déjà produit à leur endroit.

Alors l'imagination n'a plus qu'à fournir les mots requis pour la formulation intime de la proposition et voilà une pensée prête à être mandée à l'écriture.

Nous croyons que chez l'hagiographe l'*acceptio rerum*, les représentations objectives, depuis les révélations plus ou moins caractérisées — comme il est clair — jusqu'aux simples réminiscences, ne sauraient être soustraites à quelque influence divine. Mais nous ne pensons pas que l'action divine, qui préside à ces opérations *préliminaires* à l'affirmation judicielle, doive être assimilée à l'activité *formellement* inspiratrice (2). Sans doute, c'est pour

(1) Mgr Chauvin, op. cit., p. 35 sq. Les paragraphes suivants montreront que nous ne concevons pas comme cet auteur les rapports entre la révélation et l'inspiration.

(2) R. P. Pesch, op. cit., p. 423, n° 416. « Non debuit (Deus) notitias prævias « hominibus supernaturaliter indere. Nihilominus, si homines ordinaria via « has notitias acquirebant, debuit iis ita assistere eosque ita dirigere, ut ex « eorum humanis inquisitionibus nullus error in eorum scripta irreperet. « Neque enim errorem admitti posse in libris inspiratis, et jam identitem « audivimus et postea magis ostendemus. Sed hæc assistentia in dirigendis « studiis hagiographorum ipsam inspirationem præcedit. » — R. P. Billot, op.

écrire que l'hagiographe évoque ses souvenirs, combine des notions, entreprend des recherches, reçoit un enseignement divin. Mais tant que, par un jugement spéculatif expressément *destiné* à l'écriture et formulé *dans ce but*, il n'affirme pas en lui-même et n'assentit point intérieurement aux rapports perçus, on ne peut pas dire qu'il fasse proprement un acte de composition littéraire, un acte d'auteur, d'écrivain (1).

Le jugement prononcé sur les représentations objectives et formulé intérieurement *pour être produit au dehors*, voilà le premier acte de l'écrivain. C'est pourquoi cet acte exige d'être, dans le cas de l'inspiration, l'effet d'une activité proprement divine. A ce titre, la pensée conçue pour être exprimée sera la pensée de Dieu, *Verbum Dei*.

De même, dans l'ordre des réalisations, toute activité intellectuelle formellement rédactrice s'exercera sous l'influx de l'Esprit-Saint, cause principale de l'Ecriture.

Ainsi les actes pratiques par lesquels sont mandées, *hic et nunc*, à la rédaction, les pensées *conçues pour être écrites* seront principalement de Dieu ; l'activité directrice et modératrice des facultés d'exécution se développera, elle-même, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. Ainsi le texte rédigé sera vraiment l'œuvre du divin Inspirateur. L'écrit sacré sera dans toute la force du terme, l'écrit de Dieu, *scriptum Dei*. « *Condidit Scripturam* », disait saint Augustin.

C'est dire que les fonctions judicielles de l'hagiographe, dans l'ordre spéculatif et pratique, sont étroitement dépendantes de Dieu : qu'elle conçoive pour écrire ou qu'elle exprime ses pensées, l'intelligence de l'écrivain sacré vibre vraiment sous la touche suavement pressante de l'Esprit, comme vibre le violon sous l'archet de l'artiste, lorsqu'il module et émet les mélodies qui lui sont confiées.

cit., p. I*, cap. II, th. I*, p. 46 sq., sp. p. 50. « Inspiratus in quantum hu jus-« modi comparatur ad inspirantem tamquam instrumentum ad causam prin-« cipalem. Sed in simplici notitiæ acceptione nemo censetur instrumentum « ejus a quo accepit, etiamsi sit a Deo revelante; adhuc est extra propriam « intrinsecamque inspirationis rationem. »

(1) Van Laak, Inst. Theol. fund. Repetitorium, fasc. IV, Prati, 1911, p. 376. « Inspiratio in eo est ut Deus per hominem uti instrumentum suum exteris « scribat. Atqui scriptio non incipit ab eo ut quis scientiam de iis rebus acci-« piat, quæ per se scribi possunt... Hæc scientiæ possessio vel scriptio est « aliquod præsuppositum scriptionis. »

Mais sous l'action du musicien, l'instrument voit grandir ses capacités natives : il est élevé à un degré supérieur d'activité. Ainsi en sera-t-il de l'intelligence de l'hagiographe. Or cet ennoblissement de la puissance intellective, cet accroissement passager de ses énergies natives, d'un mot : cette vertu instrumentale qu'elle reçoit nous apparaît comme l'effet propre de l'influx intellectuel et, par conséquent, comme l'élément le plus ordonné à nous découvrir la nature de cet influx. Aussi bien, pénétrerons-nous assez profondément dans les replis intimes de l'action inspiratrice, si nous parvenons à bien nous rendre compte de l'élévation d'emprunt, du supplément de perfection, dont l'intelligence de l'hagiographe est tributaire.

II. *L'élévation de l'intelligence inspirée*

A s'en tenir aux principes les plus généraux qui règlent les rapports mutuels de l'agent principal et de la cause instrumentale, on peut dire, en toute sécurité, que la touche divine apporte à l'intelligence de l'écrivain sacré une « corroboration ». Elle n'infuse point le génie là où il est absent, mais il est impossible que l'action de Dieu n'ajoute pas à la puissance cognitive un appoint surnaturel, passager et cependant efficace, une rectitude supérieure « qui mette en quelque sorte la faculté au niveau de Dieu » (1). Tel le pinceau qui communie aux énergies créatrices de l'artiste ou le ciseau qui vibre à tous les tressaillements du sculpteur. Ainsi, pour ne pas nous enliser dans le domaine de l'image et pour n'employer que des expressions dont la portée soit rigoureusement objective, les aptitudes essentielles de l'intelligence inspirée sont plus étroitement ordonnées aux termes des spéculations intellectuelles, l'esprit de l'hagiographe acquiert comme un surcroît de proportion à sa fin : il devient, si j'ose ainsi m'exprimer, ontologiquement meilleur.

Mais n'allons pas croire que des conclusions aussi générales soient le dernier terme où, dans une matière aussi mystérieuse, la raison nous permette d'atteindre. Si justes que soient ces déductions, il s'en faut, certes, qu'elles épuisent la fécondité du

(1) R. P. Hugon, op. cit., pp. 43, 44.

principe que nous avons pris comme point de départ, sur la foi des données positives, pour opérer notre synthèse.

L'analyse, en effet, des lois ontologiques, qui dominent l'économie de la causalité instrumentale, nous a conduit à affirmer que l'élévation reçue par l'outil devait trouver quelque sympathie, quelque harmonieuse proportion dans les énergies natives, dans la vertu propre de l'instrument. Si donc nous est connue la capacité naturelle d'un instrument, si nous pouvons en déterminer les aptitudes foncières, du même coup nous serons à même de découvrir la nature de l'énergie d'emprunt que, le cas échéant, cet instrument reçoit de l'agent principal qui le manie. Appliqués au cas de l'inspiration intellectuelle, ces principes nous pressent d'en venir aux conclusions suivantes : l'élévation intellectuelle dont bénéficie l'écrivain sacré doit s'harmoniser avec la vertu naturelle, avec les aptitudes essentielles de l'intelligence humaine ; dès lors, de la vertu naturelle, des aptitudes essentielles de l'intelligence humaine nous pouvons induire la nature de l'élévation reçue par la puissance cognitive de l'hagiographe.

Quelle est donc la vertu propre de notre intelligence ? Problème complexe, car il y a comme deux principes au sein de la puissance intellectuelle de l'homme. D'après le Docteur commun, solidement appuyé sur le plus robuste bon sens, c'est par une double énergie et comme par deux facultés intestines, merveilleusement harmonisées entre elles, que l'intelligence produit, dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique, ses opérations spécifiques. Et ces deux sources d'où procèdent, à des titres divers, nos jugements, saint Thomas les appelle : *l'Intellect possible et l'Intellect-agent.*

L'Intellect possible, selon l'Aquinate, c'est la puissance intellective elle-même. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir un instant sur la valeur naturelle des mots : l'expression *intellect possible* ne signifie, rigoureusement parlant, que le principe intellectif en puissance par rapport à l'acte de connaissance :

« *Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in* « *potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus* « *intelligentes in potentia... et propter hoc vocatur intellectus pos-* « *sibilis, sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vo-* « *cari sensus possibilis* (1). »

(1) St Thomas, qq. disp., De Spir. creat., art. 9.

Mais c'est à la faculté même qui est en puissance à une action qu'il appartient de la produire. L'intellection, au sens formel, relève donc de l'intellect possible. « *Intellectus possibilis est quo hic* « *homo formaliter intelligit* (1). » L'intellect possible est bien la faculté proprement intellective de l'homme.

Cependant, l'intellect possible ne saurait procéder à ses opérations propres sans le concours préalable d'une puissance opérative. Si Platon s'est trompé, — si les universaux ne subsistent pas en eux-mêmes ; si les ontologistes ont tort, — si les idées divines ne se manifestent pas immédiatement à notre âme ; si les innéistes sont dans l'erreur, — si nous n'apportons pas en naissant une science connaturelle et infuse, il faut nécessairement supposer, comme le croit communément, sur le témoignage d'un sens commun plein de santé, la totalité des hommes, que nous puisons aux choses mêmes nos représentations intellectuelles comme nos perceptions sensibles.

Mais les choses ne sauraient engendrer leur représentations dans l'intelligence, ni telles qu'elles existent en dehors de l'esprit, ni telles qu'elles existent dans l'imagination : elles ont et gardent toujours, ici et là, les caractères de choses matérielles, concrètes, individuelles. Il faut donc, d'évidence, admettre l'existence d'un principe qui, à l'aide de l'image sensible, engendre dans l'intelligence l'espèce intelligible, abstraite, immatérielle, universelle. Or cette vertu capable de rendre intelligibles en acte les réalités sensibles physiquement proportionnées aux seuls organes, cette vertu qui cueille, pour ainsi dire, les essences des êtres au milieu des conditions individuantes, nous l'appelons, avec saint Thomas, l'*Intellect-agent*, l'*Intellect-actif*.

Il nous faut donc admettre, au sein de notre faculté cognitive, une double puissance : deux principes réellement distincts. Autre est la vertu propre de l'Intellect-agent, autre la vertu propre de l'Intellect possible. Quand donc l'intelligence entrera en activité sous l'influx inspirateur, autre sera l'élévation instrumentale de l'Intellect-agent, autre l'élévation instrumentale de l'Intellect possible. L'inspiration rythmera ses modes et variera ses procédés selon les propriétés fondamentales des instruments qu'elle se subordonne.

(1) In III^am^, De anima, lect. VII.

Aussi bien, pour déterminer, avec précision et sûreté, la nature de l'élévation communiquée à l'intelligence de l'hagiographe, il nous faudra tenir compte des tendances et des propriétés foncières de la puissance intellectuelle intégrale. Nous verrons successivement que l'Intellect actif, lumière de l'esprit, reçoit, sous l'influx divin, un accroissement surnaturel de puissance illuminatrice : une élévation lumineuse, et que l'intellect possible, indirectement touché par cette lumière infuse, enregistre proprement, sous une touche divine qui le presse suavement, une plus infaillible aptitude à se conformer au vrai, une souveraine rectitude judicielle.

III. *La lumière inspiratrice.*

L'Intellect-agent est une lumière. C'est un fait universellement admis et enregistré par toutes les langues que le mot « voir » et le terme « vision » signifient soit les actions du sens externe de la vue, soit les opérations immatérielles de l'intelligence. La Sainte Écriture consacre ce langage en s'en servant : elle enseigne que Dieu voit tout ce qu'il crée (1), qu'il regarde les humbles (2), et que ses yeux sont tournés vers les âmes des justes (3). Mais l'analogie qui nous permet d'entendre par un seul concept et de désigner formellement, sous un vocable unique, des actions aussi différentes que celles de l'intelligence et du sens visuel, l'analogie, dis-je, nous autorise aussi à établir une proportion entre les conditions requises pour la vision sensible et les exigences réclamées par la vision intellectuelle.

Or trois choses sont nécessaires pour la vision sensible : l'application de la faculté visuelle, la présence de l'objet coloré et la lumière. L'aveugle et celui qui détourne les yeux ne sauraient voir ; si l'objet est écarté du champ visuel, la vision est impossible ; dans les ténèbres rien n'apparaît. La même chose peut se dire proportionnellement de la vision intellectuelle. Ainsi les animaux, privés d'intelligence, sont incapables de voir intellectuellement : les créatures, même spirituelles et intelligentes, ne voient qu'au-

(1) Gen., I.
(2) Ps. CXXXVII, 6.
3) Ps. XXXIII, 16.

tant que l'objet est présent, intérieur à leur intellect ; enfin l'intelligible n'est présent, intérieur à l'intelligence, que dans la mesure où il lui est manifesté, que dans la mesure où il est illuminé.

Aussi le terme « lumière » fut pris tout d'abord pour signifier ce qui manifeste un objet sensible au sens externe de la vue ; ensuite sa signification fut étendue à tout ce qui découvre un objet à n'importe quelle faculté cognitive. C'est pourqoi, entendu dans son sens primitif, le mot « lumière » ne peut s'appliquer que métaphoriquement aux choses spirituelles, mais, si on lui donne l'acception qu'il a dans le langage commun : le sens de « principe manifestant quelque chose », alors on peut l'appliquer dans son sens propre même aux réalités immatérielles (1).

Ainsi nous appellerons « lumière » l'essence divine, source commune de toute lumière créée ; « lumière », la vertu surnaturelle qui élève l'intelligence des bienheureux à la capacité de voir Dieu sans intermédiaire : *in lumine tuo videbimus lumen* (2) ; « lumière », les premiers principes directeurs de notre raison. Mais, si nous voulons vraiment déterminer la puissance illuminatrice qui, dans la sphère des opérations intellectuelles, joue le rôle de la lumière matérielle par rapport à nos yeux, nous devrons, avec saint Thomas, proclamer lumière, la vertu spirituelle qui découvre aux regards immatériels de l'Intellect-possible les essences abstraites des choses sensibles : l'Intellect-agent, voilà la lumière de notre âme, le premier principe lumineux de notre esprit, si universel et si indépendant, qu'il n'a, lui, besoin du secours d'aucun autre. Les textes, sur ce point, sont nombreux et formels. « *Lux in qua contemplamur veritatem est Intellectus agens* (3)... *Lux*

(1) I*, q. LXVII, art. 1,... « De aliquo nomine dupliciter convenit loqui. Uno « modo secundum primam ejus impositionem ; alio modo secundum usum no- « minis ; sicut patet nomine visionis, quod primo impositum est ad significan- « dum actum sensus visus... et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, se- « cundum illud Matthæi : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. « Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institu- « tum ad significandum id quod facit manifestationem secundum quamcum- « que cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam pri- « mam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur. Si autem accipia- « tur secundum quod est in usu loquentium, ad omnem manifestationem ex- « tensum, sic proprie in spiritualibus dicitur. »

(2) Ps. XXXV, 10.

(3) St Th., Quæst. disp., De Spir. creat., art. 10.

« *ista qua mens nostra intelligit est Intellectus agens* (1). » Aussi bien, le Docteur angélique, en parlant des objets perçus par l'intelligence, dit qu'ils se rapportent à l'Intellect-possible comme les couleurs à la vue, mais à l'Intellect-agent comme les couleurs à la lumière : « *comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad* « *visum ; ad intellectum autem agentem ut colores ad lucem* (2). »

L'Intellect-agent, c'est donc le flambeau toujours brillant, qui préside aux diverses évolutions de notre activité intellectuelle. Il dépouille les phantasmes de leurs notes individuantes et fait jaillir de leurs profondeurs opaques l'éclair de l'espèce intelligible (3). Il nous donne à l'origine, spontanément, sans étude ni réflexion, les premiers concepts et nous découvre les premiers principes : il rend notre âme capable de voir immuablement la vérité (4). Grâce à l'Intellect-agent, les principes eux-mêmes deviennent féconds en déductions ; nous parcourons ainsi, sous le rayonnement de cette lumière naturelle, le chemin du labeur scientifique et nous édifions en notre esprit, soucieux de logique et d'unité, les divers systèmes de connaissances, les multiples disciplines du savoir. « *Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principio-* « *rum : tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando* « *resolvantur in principia ; et ideo quod aliquid per certitudinem* « *sciatur est ex lumine rationis divinitus internis indito, quo in no-* « *bis loquitur Deus* (5). »

Mais si l'Intellect-agent est une lumière, s'il a pour office propre d'éclairer les phantasmes, de découvrir l'espèce intelligible aux regards de l'Intellect possible, l'élévation dont il sera tributaire, sous l'emprise de l'influx divin, consistera dans un appoint surnaturel de vertu lumineuse. Sa capacité d'éclairer sera accrue,

(1) St Th., Quæst. disp., De Spir. creat., art. 10.

(2) Sum. theol., I^a^, q. XXIV, art. 4 ; cf. etiam Quæst. disp., De magistro, art. 1, ad 13um.

(3) QQ. disp., De veritate, q. XI, De magistro, art. 1. « Dicendum est de « scientiæ acquisitione quod præexistunt in nobis quædam scientiarum se- « mina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus « agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint com- « plexa ut dignitates (les premiers principes), sive incomplexa ut ratio entis « et unius et hujus modi, quæ statim intellectus apprehendit. »

(4) Ia, q. LXXXIV, art. 6, ad 1um. « Requiritur lumen intellectus agentis « per quod immutabiliter veritatem in rebus materialibus cognoscamus, et « discernamus ipsas res a similitudinibus rerum. »

(5) QQ. disp., De veritate, q. XI, De magistro, art. 1, ad 13um.

avivée. Par lui, pénétrera dans le champ des opérations intellectuelles un flot de lumière inaccoutumé : *la lumière inspiratrice.* Ainsi le veulent les lois qui régissent les rapports des causes principale et instrumentale : exigences sacrées que le surnaturel ne détruit pas, mais sur lesquelles il moule ses opérations, comme pour mieux pénétrer les sujets de son action féconde.

Il nous paraît impossible d'échapper à la rigueur de cette conclusion. Elle découle en ligne droite des principes posés. Si Dieu veut être auteur d'un livre par le moyen de l'homme, il faut bien que l'intelligence de l'homme soit instrument de Dieu. Mais l'intelligence de l'homme, c'est l'ensemble des énergies spirituelles, dont l'exercice est requis pour que soit conçu le jugement à écrire et prononcé le jugement d'écrire ; c'est l'Intellect possible, mais aussi le principe sans lequel l'intellection ne saurait s'éliciter : l'Intellect actif. Or pas de sujétion instrumentale sans l'infusion d'une vertu instrumentale et toute vertu instrumentale doit trouver un point d'appui dans une vertu propre du même ordre. Ces données étant admises, l'Intellect actif, subordonné comme instrument, devra recevoir un surcroît de puissance illuminatrice (1).

(1) Cf. Gardeil, Le Donné révélé, p. 65, sq. « Pourquoi l'agir divin... ne se « servirait-il pas, pour déterminer le jugement affirmatif de l'homme appelé « à la connaissance prophétique (ou à l'inspiration scripturaire), de ce facteur « de vérité, à la fois décisif et ami des droits de l'esprit humain, qui s'ap- « pelle la lumière intellectuelle ? Dieu soutient tout l'être et toutes les diffé- « renciations de l'être. Celle-ci lui échapperait-elle ? Avant d'être l'inspirateur « du prophète (ou de l'écrivain sacré) ne le concevons-nous pas, notre Dieu, « dans une éternelle clarté, comme le Voyant de sa propre substance, comme « l'Affirmant dans une lumière spéciale, à Lui, infinie comme Lui, de l'Etre « qui est Lui ? *Je suis celui qui suis.* Cette vérité sublime, où donc en a-t-il vu « la vérité ? Disons donc que Dieu est lumière, comme il est être, comme il « est esprit. Disons plus, il est la lumière de notre propre lumière intel- « lectuelle : *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mun- « dum.* C'est déjà par un rayon issu de cette source, la lumière de l'évidence, « que notre lumière est elle-même capable d'affirmations vraies sur le réel. « Dès lors n'est-il pas dans l'ordre que le rayon puisse recevoir de sa source « des renforcements de puissance évidentielle ? Que la lumière dans laquelle « Dieu se voit lui-même puisse surélever notre propre lumière intellectuelle, « sans que la nature de l'esprit humain soit modifiée, sans que le jeu de son « fonctionnement soit troublé ? Il est sans doute difficile de se représenter « cette surélévation divine de notre lumière naturelle humaine. L'analogie de « la lumière créée est déficiente : lorsqu'une lumière plus intense renforce « l'éclat d'un flambeau, il y a fusion, mélange, il n'y a pas, semble-t-il, suré- « lévation. Pour se donner une représentation approchée de ce qui se passe, « c'est dans d'autres ordres de choses qu'il faut chercher une analogie. La

On voit de suite les conséquences de cet accroissement de lumière qui jaillit de l'Intellect actif. L'imagination en est pénétrée. Souvent dans les conceptions qui s'opèrent sous l'influx de la seule lumière naturelle, la vivacité des images concrètes présente à l'activité abstractive une résistance presque invincible : d'où la facile confusion, tant abhorrée des métaphysiciens, entre l'enveloppe sensible qui individue l'intelligible, et l'or du concept universel, objet de l'intellection. Sous l'action de la lumière inspiratrice, projetée par l'Intellect actif, l'abstraction s'opère avec une infinie délicatesse, l'image est réduite à des proportions mesurées ; l'immatérielle quiddité qu'elle contenait comme en germe se dégage avec netteté : elle informe, sous le rayonnement de la lumière infuse, l'intellect possible, auquel il appartient en propre de prononcer les jugements spéculatifs ou pratiques.

IV. *La rectitude judicielle*

Comme l'imagination, l'Intellect possible bénéficiera grandement de la lumière inspiratrice. Il en sera puissamment fortifié pour l'exercice de ses opérations spécifiques. Ainsi, c'est avec une grande facilité qu'il procédera à ses fonctions propres : dans l'ordre spéculatif, où s'opère la saisie du réel ; dans l'ordre pratique, où s'inaugurent les actes rédactionnels.

« Quoi de plus ami du regard que la lumière ! écrit avec raison le « R. P. Gardeil. On se rend à ses verdicts avec spontanéité et « joie ; on juge et on affirme, lorsqu'elle découvre les objets, « sans éprouver l'impression d'une intrusion étrangère et vio- « lente. Et cependant, lors qu'elle est franche, lorsque l'objet est

« meilleure est celle de l'instrument... Disons que Dieu, ce Souverain Esprit, « joue de notre lumière intellectuelle comme l'artiste joue de son instru- « ment. Sous la pression de sa lumière, les richesses évidentielles de notre « lumière intellectuelle sont portées à l'infini. C'est Dieu lui-même qui trans- « paraît sous le regard du prophète (de l'hagiographe), dans ces pauvres ima- « ges éclairées par notre lumière intellectuelle, devenue l'instrument de la « lumière divine, et rendue capable, tout à coup, d'une puissance d'évocation « que l'esprit humain ne lui connaissait pas. » (Les parenthèses ont été ajoutées au texte, car, *servatis servandis*, tout ce qui est dit de la prophétie peut êtr dit de l'inspiration.)

Cf. Maimonides. « Scito prophetiam secundum veritatem et quidditatem « esse immanationem Dei, quæ, mediante intellectu agente, primum super « facultatem rationalem, dein super facultatem imaginativam se expandit. »

« à bonne portée, impossible de lui résister : on affirme alors « avec cet absolu qui ne connaît pas de réticence (1). »

Ainsi en est-il de l'Intellect possible soumis aux clartés de la lumière inspiratrice.

Cependant, nous ne croyons pas que l'inspiration de l'Intellect possible s'achève dans ce rayonnement de lumière évidentielle. Sans doute, les jugements prononcés dans ces conditions seront marqués au coin d'une certitude supra-humaine, ayant été produits sous une lumière divine. Mais pourra-t-on dire que ces jugements, si infaillibles qu'ils soient, aient *Dieu pour auteur principal ?* Nous n'arrivons pas à le croire. Quelque prépondérant, quelque pressant qu'ait été l'influx lumineux divin, cet influx n'a pas saisi, *pour se la soumettre comme instrument, la vertu judicative elle-même* de l'Intellect possible. Sa causalité n'a pas été d'*ordre efficient*. Ce n'est pas vraiment Dieu qui a jugé avec l'homme et par l'homme, mais il a seulement placé l'homme dans des conditions si heureuses qu'il ne devait pas hésiter à prononcer un jugement, et que ce jugement ne pouvait être que vrai et tenu pour tel.

Aussi faut-il admettre, si nous voulons que Dieu soit proprement *cause principale* des jugements produits par l'intellect possible de l'hagiographe, une impulsion *strictement efficiente* par laquelle l'Esprit-Saint se subordonne les énergies de l'intellect possible, le *meuve directement*, « ab interno », et non pas seulement « ab externo », fût-ce par l'apport d'une lumière évidentielle fulgurante. Alors, en toute vérité, les affirmations spécutives seront de Dieu, les directives pratiques auront Dieu pour cause principale : Dieu sera vraiment, dans toute la force de la formule, qu'il faut bien prendre garde de ne pas anémier, « *auctor libri* » ; la pensée de l'ouvrage sera la *pensée de Dieu*, l'écrit lui-même sera l'*écrit de Dieu*.

En restant dans les généralités, nous pourrions donner encore le nom de lumière à l'élévation instrumentale que confère, en le saisissant, l'influx inspirateur à l'Intellect possible. Car, après tout, cette vertu communiquée s'ordonne à quelque manifestation cognitive (2). Nous croyons cependant qu'il est mieux de

(1) Le Donné révélé, p. 65.
(2) I, q. LXVIII, art. 1.

déterminer encore ici la nature de cette vertu instrumentale d'après les principes qui règlent les rapports de la cause principale et de l'instrument. Il ne faut pas craindre de le redire : la vertu instrumentale n'est qu'une élévation de la vertu propre de l'outil. Dès lors, la vertu propre de l'Intellect possible étant une aptitude naturelle à se conformer au vrai par l'affirmation judicielle, il s'ensuit que, sous la touche divine, l'Intellect possible enregistrera une souveraine rectitude judicative. Nous allons le montrer.

L'opération spécifique de l'Intellect possible, c'est le jugement : c'est donc de la nature du jugement que nous pourrons induire la capacité foncière, la vertu propre de notre faculté cognitive.

Avec Jean de Saint Thomas, nous distinguerons deux phases dans le *processus* judicatif de l'esprit. La première comprend deux moments : on appréhende les termes à unir, on essaye de les rapprocher. La seconde comporte aussi deux temps : on appréhende la convenance des termes, on l'affirme. Avec raison, Jean de Saint Thomas nomme la première phase : *enuntiatio* ; la seconde : *judicium*. M. Maritain a su noter avec précision ces nuances et les caractériser comme il convenait. Il appelle la première phase de l'opération judicative : l'œuvre logique de l'esprit ; l'intelligence conçoit les deux termes, et d'un trait les compare, elle se propose un ensemble construit à juger. La seconde phase est appelée : l'opération de l'esprit ; l'intelligence perçoit les rapports de convenance entre les termes rapprochés, puis elle affirme ce qui est, déclarant le rapport perçu conforme à la réalité : elle assentit. C'est au dernier temps de la seconde phase que l'opération judicielle est parfaite.

Mais le jugement, considéré dans son être formel, peut être spéculatif ou pratique. Le jugement spéculatif, c'est l'assentiment que l'esprit donne à l'être : il suit nécessairement l'affirmabilité perçue d'un rapport. Le jugement pratique c'est l'assentiment que l'esprit donne à l'opportunité de poser ou d'omettre, dans telles et telles circonstances concrètes, tel ou tel acte : il ne suit pas nécessairement le jugement spéculatif et désintéressé porté sur la valeur de ces actes. Tandis que le jugement spéculatif fixe et stabilise l'intelligence dans la contemplation du vrai, le jugement pratique dicte l'attitude à prendre dans l'ordre de l'action. « *Dicit*, observe excellemment le R. P. Hugon, *objectum ut hic et*

« *nunc conveniens vel non conveniens, appetendum vel refugien-*
« *dum, et actum hic et nunc ponendum vel omittendum.* »

L'Intellect-possible, principe efficient des jugements spéculatifs et pratiques, nous apparaît donc comme une faculté dont la vertu propre est de pouvoir assentir dans l'ordre de la contemplation et dans l'ordre de l'action : c'est une puissance tendue vers le vrai, c'est un modérateur de l'action.

Dès lors, si nous voulons déterminer avec rigueur, dans le plan des principes posés, le caractère propre de la motion reçue par l'Intellect-possible, nous devons dire que, sous l'action divine qui se la subordonne, la faculté judicielle de l'hagiographe enregistre une élévation qui l'établit momentanément dans une rectitude rigoureuse : elle participe, en quelque sorte, à l'infaillibilité de l'Esprit qui la saisit et doucement la presse pour juger avec elle, que dis-je, pour juger *par elle*. C'est donc avec une absolue sécurité qu'ainsi mû et conforté, l'Intellect-possible développera ses opérations aussi bien dans la sphère où s'élabore la composition que dans l'ordre des réalisations. De même que la vertu de Foi ne saurait concourir à produire une affirmation, qui n'aurait pas pour objet une vérité révélée, ainsi l'influx intime et pénétrant dont l'Intellect-possible de l'hagiographe est le sujet ne saurait être au principe d'aucun assentiment dont le vrai ne serait pas le terme, d'aucun jugement pratique, contraire aux intentions rédactrices de l'Esprit-Saint.

§ II. Accord avec saint Thomas

Sous l'influx de Dieu, cause principale des jugements à écrire et de leur émission, l'intelligence de l'hagiographe enregistre, avons-nous dit, une élévation. Cette élévation se vérifie matériellement de façons diverses, selon que le sujet en est l'Intellect-agent ou l'Intellect-possible. L'Intellect-agent reçoit une capacité supérieure d'illumination ; l'Intellect-possible, une souveraine rectitude, dans l'ordre des élaborations spéculatives et dans celui des ordonnances pratiques.

Telles sont les conclusions où nous ont amené : d'une part, le caractère strictement instrumental que revêt, sous l'inspiration, l'intelligence intégrale de l'hagiographe ; d'autre part, l'économie

des rapports existant entre la cause principale et l'instrument.

Il ne sera pas inutile de montrer dans un dernier paragraphe comment ces conclusions ne contreviennent point à la pensée de saint Thomas, telle que nous pouvons l'entrevoir par l'étude des questions CLXXI à CLXXIV de la IIª IIæ, et de quelques autres questions connexes.

Tout d'abord, nous serons, certes, parfaitement d'accord avec le R. P. Synave, pour avouer que le Docteur commun ne nous a pas donné, dans le traité classique de la prophétie, un cours *direct* sur l'inspiration scripturaire. « C'est en vain, écrit le savant « dominicain, que l'on cherche dans ces pages le terme d'inspi- « ration scripturaire. La raison en est que saint Thomas se préoc- « cupe fort peu des aspects secondaires de la prophétie (cf. q. « CLXXI, a. 1 ; q. CLXXIV, a. 3, ad 3um) et qu'il consacre tous ses « efforts à l'aspect cognitif qui est le principal (1). » Cela n'empêche pas que nous pouvons trouver, dans le « *De Prophetia* » et dans quelques passages apparentés, une solide confirmation des thèses que nous avons exposées.

Pour saint Thomas, en effet, la prophétie est d'abord et principalement un acte de connaissance : « *Respondeo dicendum quod* « *prophetia primo et principaliter consistit in cognitione* (2) ».

La présentation de l'objet peut être le fruit d'un *processus* naturel, imaginatif ou visuel : alors, le jugement, dans lequel s'épanouit la connaissance, relève seul de la vertu divine : « *Si cui fiat* « *divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imagi-* « *narias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor), aut etiam per similitu-* « *dines corporales (ut Baltassar), non est talis censendus propheta,* « *nisi illuminetur ejus mens ad judicandum... Erit autem propheta,* « *si solummodo ejus intellectus illuminetur ad judicandum etiam ea* « *quæ ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui expo-* « *suit somnium Pharaonis* (3). »

Mais tel n'est point, aux yeux de saint Thomas, le cas ordinaire et normal. La connaissance prophétique, selon l'Aquinate, implique de *l'inédit* dans la représentation objective elle-même. « *Maxime propheta est*, écrivait saint Augustin, *qui in utroque præ-*

(1) Revue Thomiste, t. VIII, nº 31, janvier-février 1925, pp. 201, 202.
(2) IIª IIæ, q. CLXXI, art. 1, c.
(3) Ibid., q. CLXXIII, art. 2, c.

« *cellit* : *ut videat in spiritu corporalium rerum significativas simi-*
« *litudines, et eas vivacitate mentis intelligat* (1). »

Le Docteur commun ne pense pas autrement : « *Cognoscunt*
« *prophetæ quædam quæ sunt procul remota ab hominum cogni-*
« *tione. Unde possunt dici prophetæ a* πρό, *pro, quod est procul et* φανός,
« *phanos, quod est apparitio : quia scilicet eis aliqua quæ sunt pro-*
« *cul, apparent* (2). »

Telle est la notion générale du prophète. Mais elle est susceptible de réalisations plus ou moins parfaites. Plus une vérité déborde le champ de l'intelligence humaine, plus elle appartient au domaine de la connaissance prophétique. « *Tanto aliqua magis*
« *proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius a cognitione hu-*
« *mana existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus*
« *est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis..., non*
« *autem a cognitione omnium hominum... Et per hunc modum*
« *etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice*
« *revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt uni-*
« *versaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se*
« *non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ...*
« *Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium ho-*
« *minum cognitione quia in seipsis non sunt cognoscibilia* (3).
Aussi, la prévision des futurs contingents constitue le degré suprême de la connaissance prophétique — « *ad prophetiam pro-*
« *priissime pertinet revelatio eventuum futurorum* (4) » — mais le Voyant peut encore, sans cesser d'être prophète, être *surnaturellement* instruit des Vérités divines — « *prophetica revelatio se ex-*
« *tendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res*
« *divinas* (5) » — ou même de simples connaissances naturellement perceptibles à l'esprit humain — « *Elisæus prophetice co-*
« *gnovit quæ Giezi, discipulus ejus, in absentia fecerat, ut habetur*
« *IV Reg., V, 26* (6). »

Il reste que la phase principale de la prophétie, la phase cognitive, implique toujours une révélation. Cette révélation sera plus

(1) Hom. XII, super Gen. ad. litt., cap. 9.
(2) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 1, c.
(3) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 3, c.
(4) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 3, c.
(5) IIa IIæ, CLXXI, Prœamb.
(6) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 3, c.

ou moins parfaite (1), expresse ou enveloppée dans une suggestion secrète : « *Mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur : uno modo* « *per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum,* « *quem interdum etiam nescientes humanæ mentis patiuntur* (1). » Il n'importe. L'imperfection de l'instinct prophétique — « *aliquid diminutum in genere prophetiæ* (3) » — ne vient pas du fait que, dans ce cas, *nulle* révélation n'aurait existé, mais bien de ce qu'en pareille hypothèse le prophète n'a pas *conscience* d'être mû par Dieu — « *cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta* « *prophetia, sed quidam instinctus propheticus* (4). » Le procédé, au fond, est le même ; seulement l'origine surnaturelle du jugement, dans le cas de l'instinct prophétique, n'est pas perçue (5).

Mais la révélation catholique — et c'est bien ainsi qu'il faut concevoir la révélation prophétique — est une « intervention divine de caractère social (6). » Le prophète devra manifester extérieurement le jugement intérieur élaboré dans son esprit : « *Sed* « *quia, ut dicitur I ad Cor., XII, unicuique datur manifestatio* « *spiritus ad utilitatem ; et infra, XIV, dicitur : Ad ædificationem* « *Ecclesiæ quærite ut abundetis : inde est quod prophetia secundario* « *consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti* « *cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, juxta illud* « *Isaïæ. XXI : Quæ audivi a Domino exercituum Deo Israël, annun-* « *tiavi vobis. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit, in libro Etymol.,* « *possunt dici prophetæ quasi præfatores, eo quod porro fantur, id* « *est, a remotis fantur, et de futuris vera prædicunt* (7). » Dès lors la prophétie aura pour fin secondaire la transmission du donné révélé par la voie du langage articulé.

De plus, comme la raison humaine est impuissante à confirmer les déclarations prophétiques, le légat divin recevra la puissance du thaumaturge. « *Ad prophetiam pertinet operatio miraculorum,* « *quasi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis* (8). »

(1) Revue Thomiste, art. cit.
(2) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 5, c.
(3) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 5, c.
(4) IIa IIæ, q. CLXXIII, art. 4, c.
(5) Cf R. P. Synave, Revue Thomiste, art. cit., pp. 201-207.
(6) R. P. Gardeil, Donné révélé et Théologie, p. 57.
(7) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 1, c.
(8) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 1, c.

Ce dernier point ne nous intéresse pas. La fin secondaire de la prophétie ne nous touche elle-même que dans la mesure où l'expression extérieure revêt, comme le jugement intérieur lui-même, le caractère d'un acte divin. Mais posé que la communication du jugement prophétique et ce jugement lui-même soient des « opérations de Dieu », dont « Dieu est *l'auteur* », on comprend alors que la doctrine de saint Thomas sur l'influx prophétique nous puisse découvrir la pensée du Maître sur l'influx inspirateur. Or le jugement prophétique et la proposition qui l'exprime sont vraiment des sentences divines : *Dieu en est l'Auteur principal.*

L'activité principale de l'Esprit est requise pour la formation mentale du *jugement* prophétique. Comment pourrait-il en être autrement, puisque ce jugement, terme de la connaissance prophétique, est *révélé* au prophète? La révélation, en effet, ne doit pas être conçue grossièrement, selon les procédés anthropomorphiques d'une théologie étriquée, pas plus qu'on ne doit la réduire au rôle d'une expérience mystique personnelle et non garantie. Aucune de ces deux conceptions n'étreint son essence. En réalité, la révélation catholique comporte une intervention surnaturelle telle que Dieu « fasse surgir et s'expliciter dans son affirmation », au sein de l'esprit de l'homme, un « jugement transcendant, irrévocablement fixé, indéfiniment transmissible, immuable (1) ».

Sans doute, la construction du rapport à légitimer, — ce qu'on appelle aussi *l'acception des éléments* — pourra revêtir des modes divers : « *repræsentantur autem divinitus menti prophetæ, quan-* « *doque quidem mediante sensu exterius, quædam formæ sensibiles :* « *sicut Daniel vidit scripturam parietis... quandoque autem per* « *formas imaginarias : sive omnino divinitus impressas, non per* « *sensum acceptas, puta, si alicui cæco nato imprimerentur in ima-* « *ginatione colorum similitudines ; vel etiam divinitus ordinatas ex* « *his quæ a sensibus sunt accepta, sicut Jeremias vidit ollam suc-* « *censam a facie Aquilonis... sive etiam imprimendo species intel-* « *ligibiles ipsi menti : sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel* « *sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli* (2). » A tous ces

(1) R. P. Gardeil, op. cit., p. 60.
(2) IIa IIæ, q. CLXXIII, art. 2, c.

titres, la phase représentative de la révélation peut assez bien supporter la comparaison avec les procédés de l'enseignement humain. « *Quantum ad hoc potest assimilari doctrina humana re-* « *velationi propheticæ.* » (1) Mais il faut arrêter ici le parallèle. La révélation exige davantage.

Ce qu'en effet ne peut réaliser le maître qui enseigne ses élèves, Dieu le peut faire, dont l'Etre infini nous pénètre : *in ipso vivimus, movemur et sumus* (2). L'homme ne sait que présenter à son disciple les éléments des jugements à émettre. Dieu peut assurer la droite intelligence des signes, procurer la justesse du jugement prophétique, porté sur les objets représentés (3). Et Dieu le doit faire, s'il veut que le jugement formulé soit absolu, définitif, couvert de son autorité. Aussi bien, la révélation prophétique, imparfaite, mais réelle encore, lorsque l'origine divine de la connaissance acquise n'est pas perçue, manquerait de son élément formel, si le jugement intérieur n'était pas prononcé sous la *pression de Dieu.* « *Et ideo si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum* « *rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabucho-* « *donosor ; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar,* « *non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad* « *judicandum* (4). »

Mais ne voit-on pas que cette « pression » forte et suave, imprimée par Dieu sur l'intelligence du prophète, exercée sur le jugement d'un homme, pour qu'il prononce par *oui* ou par *non* sur la réalité divinement montrée (5), ne voit-on pas, dis-je, que cette pression implique un influx qui subordonne à Dieu, à la manière d'un instrument, toute la capacité judicielle de l'esprit humain. Aussi la formation du jugement prophétique est une œuvre principalement divine ; le jugement lui-même est un jugement divin, *dont Dieu est l'Auteur.*

C'est encore Dieu qui est l'Auteur principal des discours prophétiques. Sans doute, le secours d'une assistance préservatrice suffirait, pour que l'émission des pensées divines soit effectuée

(1) IIa IIæ, q. CLXXIII, art. 2, c.
(2) Act., XVII, 28.
(3) R. P. Gardeil, op. cit., p. 63.
(4) IIa IIæ, q. CLXXIII, art. 2, c.
(5) R. P. Gardeil, op. cit., p. 63.

sans trahison. Le magistère doctrinal nous transmet assurément, lorsqu'il statue en matière de foi, l'exacte teneur des vérités révélées. Cependant, la tradition constante des Pères, l'enseignement des Docteurs et spécialement de saint Thomas, nous attestent que l'élocution même des sentences prophétiques relève principalement de Dieu.

Lisons plutôt, dans l'art. II de la question CLXXII, la réponse de l'Aquinate à la 3e objection. La difficulté est ainsi formulée : « *Cassiodorus, in Prol. super Ps., cap. 1, dicit quod prophetica* « *est divina revelatio. Si autem fieret per angelos, diceretur ange-* « *lica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.* »

Voici la réplique : « *Ad tertium dicendum quod operatio instru-* « *menti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumen-* « *tum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco pro-* « *phetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse di-* « *vina.* »

Remplaçons maintenant, dans ces textes, l'ange par le prophète : ce dernier remplit à l'égard de ses frères le rôle de l'ange à son endroit. Comme l'ange, il sera l'instrument de Dieu, pour la transmission des jugements divins. Et c'est une révélation *divine* que le prophète annoncera.

Dès lors, le jugement prophétique et l'émission de ce jugement sont bien deux actes dont l'auteur principal est Dieu, et l'auteur instrumental, l'homme.

Quelle n'est donc pas, au regard du Maître, l'étroite parenté entre l'inspiration prophétique et l'inspiration scripturaire! L'Aquinate n'a-t-il pas plusieurs fois proclamé que l'hagiographe était l'instrument de Dieu, et l'Esprit-Saint, l'Auteur principal des Ecrits sacrés?

Sans doute, nous n'ignorons pas les distinctions qui s'imposent entre les deux opérations divines. Ainsi le jugement prophétique *termine* la phase principale de la prophétie ; il est *révélé au prophète* ; il n'est pas, *de soi*, destiné à être produit ; s'il l'est, comme le réclame la fin secondaire de la prophétie, c'est *par la parole* qu'il sera transmis. Le jugement inspiré, lui, *commence* la série des opérations intégrées dans le *concept d'inspiration* ; il n'est point, *en tant qu'inspiré*, révélé *à l'hagiographe* : il peut même porter sur des choses que celui *savait très bien* ; il est *essentielle-*

ment destiné à être transmis, et il le sera, infailliblement, *par voie d'écriture*.

Différences notables, en vérité! A-t-on remarqué cependant qu'elles ne modifient pas foncièrement le procédé substantiellement identique par lequel l'Esprit-Saint se soumet le prophète et l'hagiographe? Les deux interventions divines ont la même raison d'être fondamentale : assurer à Dieu la qualité *de cause principale dans la formation d'un jugement humano-divin et dans l'émission de ce jugement*. D'un côté comme de l'autre, nous avons une formule judicielle dont Dieu est l'Auteur, un « *verbum Dei* » ; d'un côté comme de l'autre, nous sommes en présence d'une *communication faite par Dieu*, au moyen du prophète ou de l'hagiographe.

Aucun doute ne saurait subsister. L'analyse profonde et minutieuse que saint Thomas nous a laissée de la prophétie, et les conclusions lapidaires, mais très nettes, par lesquelles nous est notifiée sa pensée sur l'inspiration scripturaire, nous pressent de conclure, sans plus tarder, qu'aux yeux de l'Angélique Docteur *les deux procédés charismatiques communient dans une parenté essentielle*.

Aussi bien, en droite logique, les caractères fondamentaux de l'Inspiration scripturaire seront-ils, pour saint Thomas, les mêmes que ceux de l'Inspiration prophétique.

Or c'est par une lumière, dont le sujet est l'Intellect-agent du prophète, c'est par une motion perfectrice de son Intellect-possible, que Dieu, selon saint Thomas, s'assure le titre d'Auteur principal et du jugement et de la locution prophétiques.

Nous allons le prouver. D'abord, le prophète est constitué formellement dans son état charimastique par une lumière surnaturelle. Qui en douterait? « *Judicium humanæ mentis fit secundum* « *vim luminis intellectualis. Per donum autem prophetiæ confertur* « *aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facul-* « *tatem, quantum... ad judicium per influxum luminis intellectua-* « *lis... Non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens* « *ad judicandum... erit autem propheta, si solummodo intellectus* « *ejus illuminetur ad judicandum...* (1) »

En second lieu, la lumière prophétique a pour sujet immédiat

(1) IIª IIæ, q. CLXXIII, art. 2, c.

l'Intellect-agent du prophète. Tout d'abord, la lumière prophétique nous est présentée comme un équivalent, dans un ordre de connaissances et sur un plan supérieurs, de l'Intellect-agent, lumière naturelle de notre intelligence. Lorsque nous nous mouvons dans le cercle étroit de nos capacités intellectuelles propres, cette lumière naturelle nous suffit : l'Intellect-possible s'en accommode. Mais quand notre intelligence doit percevoir quelque objet transcendant, sortir du monde ordinaire de ses spéculations accoutumées, alors il lui faut un surcroît de lumière : la lumière prophétique intervient. « *Sicut enim in cognitione naturali intel-* « *lectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis ; ita etiam* « *in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustra-* « *tione divini luminis* (1). » Le « *lumen propheticum* » dépasse donc en puissance la vigueur de l'Intellect-agent ; il découvre à la faculté intellective une zone nouvelle, en même temps qu'il la soutient et qu'il l'adapte à des opérations pour lesquelles elle n'était pas faite : « *consequens est quod ad prophetiam requiratur* « *quoddam lumen, excedens lumen naturalis rationis* (2). » La lumière prophétique, c'est un Intellect-agent supérieur.

Sans doute, saint Thomas ne nous a pas encore explicitement déclaré que cette lumière surnaturelle utilisait, en l'élevant et pour l'aviver, l'Intellect-agent naturel lui-même. C'est vrai. On pourrait même croire, si le bon sens et le raisonnement philosophique, son intelligent allié, nous le permettaient, que la lumière prophétique se juxtapose à la flamme modeste de notre lumière naturelle. Il n'en est rien. L'Angélique n'avait pas à revenir, lorsqu'il traitait de la lumière prophétique, sur les conditions d'exercice d'un « *lumen* », dont il avait déja décrit virtuellement les modalités, en traitant de l'illumination gracieuse. Toute connaissance, en effet, produite sous l'influx d'une grâce — et, assurément, la connaissance prophétique est de ce nombre — pénètre plus avant dans les mystères divins que la pauvre science naturelle que nous acquérons sur Dieu par nos moyens limités et modestes. « *Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior co-* « *gnitio de Deo habetur a nobis quam per naturalem rationem* (3). »

(1) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 3, ad 1um.
(2) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 2, c.
(3) Ia, q. XII, art. 13, c.

La raison, il faut la chercher dans une lumière gratuite — analogue évidemment à la lumière prophétique — infusée par Dieu à notre Intellect-agent. « *Cognitio enim quam per naturalem ra-* « *tionem habemus duo requirit, scilicet : phantasmata ex sensibili-* « *bus accepta et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligi-* « *biles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque* « *juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen* « *naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gra-* « *tuiti* (1) ». Le texte mérite que nous nous y attardions.

Toute révélation gracieuse nous confère, dit saint Thomas, un degré de connaissance de Dieu supérieur à celui que nous atteignons par notre seule raison naturelle. Et c'est la lumière de la grâce, la lumière gratuite, qui nous procure ce surcroît d'intelligence. Mais comment ? En épousant, pour les élever, nos moyens naturels de connaissance intellectuelle. Pour que s'opère, en effet, déclare l'Aquinate, notre acte de connaissance, il faut que nous soyons en possession d'images représentant des objets sensibles, et que la « *lumière intelligible naturelle* » en abstraie les éléments conceptuels. Cette « *lumière intelligible naturelle* » ne saurait être autre que l'Intellect-agent : il suffit de considérer les fonctions qui lui sont assignées : « *cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus* ». Or quand nous atteignons Dieu, sous l'influx de la grâce, la « *lumière naturelle de notre intelligence* » est corroborée par l'infusion d'une « *lumière gratuite* ». Cette « *lumière naturelle de notre esprit* » c'est bien la même source lumineuse déjà désignée sous le nom de « *lumière intelligible naturelle* » : le contexte et la terminologie de saint Thomas l'exigent. Dès lors, sous l'influx de la grâce, l'Intellect-agent reçoit lui-même un surcroît de lumière qui le renforce, l'avive. Rien d'anormal à cela. Si, en effet, une lumière éclatante *se juxtapose* à une lumière modeste, celle-ci en est contrariée ; mais une lumière d'ordre inférieur est susceptible de recevoir un *accroissement lumineux* d'un flambeau plus puissant. « *Tanto excellentior cognitio intellectualis* « *habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortior est* (2). »

Ainsi donc la « *lumière prophétique* », réductible à quelque « *illumination gracieuse* », traversera en le fortifiant, en le corro-

(1) Ia, q. XII, art. XIII, ad 2um.
(2) Ia, q. XII, art. 13, ad 2um.

borant, en lui conférant un degré supérieur de puissance illuminatrice, le « *lumen naturale* » de notre intelligence : l'Intellect-agent. Telle est la pensée du Docteur commun.

En troisième lieu, l'Intellect-possible, déjà bénéficiaire de l'illumination que lui transmet l'Intellect-agent conforté, enregistre, dans l'ordre de sa finalité, une motion perfectrice.

« *Requiritur, in prophetia, quod intentio mentis elevetur ad per-* « *cipienda divina... Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu Sancto* « *movente... Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna,* « *percipit divina... Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio* « *quantum ad mentis elevationem secundum illud Job, XXXII, 8 :* « *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam...* (1) *Motus mentis* « *prophetiæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum* « *virtutem superioris influxus.* »

Qu'il s'agisse de l'intellect-possible, nul n'en saurait douter. Saint Thomas nous présente, en effet, une faculté qui perçoit, dont le propre est d'atteindre la vérité. Aucun doute, non plus, n'est possible, sur l'existence d'une motion perfectrice, dont cette puissance est tributaire : sans élévation surnaturelle, nous dit le saint Docteur, la connaissance eût été impossible.

L'élévation de l'intellect-possible s'ordonne, d'ailleurs, à la formation et à la transmission des jugements divins. « ... *Ex su-* « *periori influxu, mens prophetæ inclinatur ad judicandum... Move-* « *tur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum,* « *sed etiam ad aliquid* loquendum... *ita quod intelligat id quod per* « *hæc verba Spiritus Sanctus intendit, sicut David, qui dicebat* « II Reg., XXIII, 2 : *Spiritus Domini locutus est* per *me. Quandoque* « *autem ille cujus mens movetur ad aliqua exprimenda non intelligit* « *quid Spiritus Sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha (Joan., X)* (2). »

Ainsi donc, selon le Docteur commun, l'influx prophétique comporte une illumination élévatrice de l'intellect-agent, et une motion perfectrice de l'intellect-possible.

Il nous faut, par conséquent, conclure que pour le saint Docteur, c'est aussi par une illumination de l'intellect-agent et par une motion de l'intellect-possible de l'hagiographe que le divin Ins-

(1) IIa IIæ, q. CLXXI, art. 1, ad 4um

(2) IIa IIæ, q. CLXXIII, art. 4, c.

pirateur des écrits canoniques s'assure le titre d'auteur principal des jugements destinés aux livres saints et de leur rédaction.

On voit donc que les conclusions développées par nous dans la première partie de ce chapitre ne contrevenaient pas aux enseignements du Maître. La ligne de nos déductions rationnelles n'avait point fait dévier notre enquête hors du sillon, où, manifestement, le Docteur commun nous permettait d'entrer.

*
* *

Nous résumons. Les actes de composition et de rédaction principale sont vraiment produits sous un influx divin proprement efficient : jugements spéculatifs et jugements pratiques, les premiers régulateurs de la pensée, les seconds modérateurs de l'expression, ont Dieu pour cause principale. La pensée à écrire est de Dieu, l'émission de la pensée est divine.

Sous l'emprise de l'Esprit, qui se la subordonne comme instrument, l'intelligence de l'hagiographe enregistre une élévation de ses énergies propres : l'intellect-agent, lumière de l'esprit, reçoit un surcroît de puissance illuminatrice ; l'intellect-possible, faculté judicielle, reçoit une capacité supérieure d'adhésion au vrai, une aptitude plus marquée à exprimer la pensée, une souveraine rectitude judicielle.

Il nous semble que les définitions de Léon XIII et de Benoît XV, analysées dans la première partie de notre ouvrage, ne demandent rien de plus. Après avoir, au cours de cette longue étude, cheminé par des sentiers obscurs et des pentes abruptes, il nous est doux de nous reposer dans la lumière de ces documents pontificaux. Oui « la vertu surnaturelle » infusée à l'hagiographe par l'Esprit inspirateur « excite » vraiment son intelligence et la soumet à une lumière supérieure. Ainsi l'esprit de l'écrivain sacré « conçoit avec rectitude » et propose « au nom de Dieu » lui-même la Vérité, ou, plus précisément, tout « ce que Dieu veut et seulement ce que Dieu veut » mander à l'écriture.

Que la volonté déclenche le jeu des facultés exécutives et les soumette, comme de véritables instruments, à la direction humano-divine de la raison pratique, et les pensées, élaborées par l'intelligence de l'homme sous le souffle de Dieu, vont être consignées dans le livre. Nous lirons « la parole de Dieu » dans « l'écrit même de Dieu ».

CHAPITRE NEUVIÈME

L'Inspiration et les facultés exécutives.

C'est par les facultés exécutives, organes immédiats de la rédaction littéraire, que la raison pratique émet, sous la motion volontaire, les jugements élaborés pour l'écriture au sein des conseils intellectuels (1). Dans ce but, le jeu des puissances d'exécution, assuré lui-même par l'imperium de la volonté, reçoit de l'intelligence une aptitude à transmettre, sous les dehors d'un tracé matériel, l'immatérielle forme des plus intimes pensées. Les facultés exécutives enregistrent donc, sous l'influx directeur de la raison pratique, une élévation de leur vertu native (2) : mues par un instinct aveugle, elles ne traceraient que des signes capricieux, des caractères sans vie ; soumises à l'intelligence qui s'empare de leur activité et les modère, elles pourront concourir a la rédaction d'un poème, d'un discours, d'une dissertation philosophique. Bref, les facultés exécutives sont le canal par où s'écoule le flot des pensées ; l'intelligence les utilise pour communiquer avec un lecteur ; elles sont les instruments de la raison pratique.

Dès lors, si Dieu veut écrire par l'intermédiaire de l'homme, il ne pourra se désintéresser du jeu de ces organes rédacteurs : il devra s'assurer le concours fidèle de ces puissances. Sans doute, la sujétion des facultés exécutives à la raison pratique devrait, en

(1) Cf. ch. VII, Psychologie de l'écrivain.
(2) Cf. ch. VI, Psychologie de l'instrument.

thèse, garantir leur fonctionnement de toute extravagance. Mais il faut bien reconnaître qu'en pratique il se glisserait infailliblement dans le texte sacré, si Dieu n'y veillait constamment, des incorrections échappées à la fragilité du scribe, des expressions distraitement introduites par quelque réflexe animal. Aussi, pour qu'il ne puisse se rencontrer, dans les Livres saints, aucune affirmation qui ne soit de Dieu, aucune altération de la pensée divine, la théologie catholique admet, nous l'avons montré, la nécessité d'un influx destiné à préserver de toute indiscipline l'ensemble des organes immédiatement chargés de la rédaction scripturaire (1).

Nous nous proposons ici de déterminer, dans le cadre des principes où se meuvent nos déductions, la nature et les effets de cette motion destinée aux facultés exécutives de l'hagiographe.

Il est clair, tout d'abord, que les conditions dans lesquelles se présentent à la touche divine les organes immédiats de la rédaction littéraire ne permettent pas de penser que ces organes puissent enregistrer une motion qui modifie profondément leur influx causal. L'intelligence perd sous la vertu inspiratrice la « principalité » de ses actes, les facultés exécutives, elles, ne peuvent perdre une « principalité » qu'elles n'ont pas. Elles ne *deviendront* pas instruments dans le phénomène de l'inspiration, elles le *resteront*.

Mais dans quelle mesure leur activité principale, confisquée déjà au profit de *la raison pratique*, sera-t-elle soumise à l'*Esprit-Saint*? Il est assez difficile de le déterminer. Nous allons essayer de présenter sur ce point des réflexions strictement personnelles.

A notre avis, le principe doctrinal autour duquel gravitent nos préoccupations synthétiques : « Dieu auteur principal, l'homme auteur instrumental de l'Ecriture », ne nous autorise pas *ex se* — à réclamer pour les facultés exécutives un influx aussi rigoureux que pour l'intelligence. Autre, en effet, est le rôle de l'intelligence, autre le rôle des organes d'exécution, dans la série des opérations qui se terminent à l'écriture. L'intelligence, hors du cas de l'inspiration, compose le livre et fournit, à titre d'agent

(1) Mgr Chauvin, op. cit., p. 51. — Van Laak, Inst. theol. fund., fasc. IV, Repetitorum, Prati, 1911, p. 383. Nous nous accorderons avec cet auteur pour admettre l'existence d'un influx positif, mais nous ne motiverons pas cet influx de la même manière que lui.

principal, le travail de la rédaction (1). On comprend que, pour être auteur principal des Livres saints, Dieu doive s'assujettir strictement la faculté intellectuelle de l'hagiographe. Mais les puissances exécutives, quel rôle jouent-elles, lorsque le savant compose et rédige? Elles ne concourent en rien à *l'élaboration mentale* de l'ouvrage ; elles ne sont que des instruments, quand il faut mander à l'écriture les propositions arrêtées au tribunal de l'intelligence. Par conséquent, le travail qu'elles fournissent ne saurait en aucune manière assurer à quelqu'un le titre d'auteur principal, d'*écrivain*, au sens propre du mot (2). Quel est en effet l'auteur véritable, l'écrivain *authentique* : le maître qui dicte ses pensées, ou l'élève qui copie — intelligemment ou aveuglément — les propositions entendues? Or les facultés exécutives ne jouent pas un rôle essentiellement différent de celui de l'élève (3). La conclusion s'impose : la nécessité doctrinale d'assurer à Dieu le caractère *d'auteur et d'écrivain principal* des Saints Livres n'implique pas *formellement* pour les facultés exécutives la nécessité d'une motion aussi pénétrante que l'influx destiné à l'intelligence (4).

(1) Cf. ch. VII et VIII.

(2) R. P. Pesch, op. cit., p. 433. « Ut jam veniamus ad materialem scriptionem, quæ est exsecutio judicii practici et voluntatis scribendi, ad hoc, ut quis sit auctor libri, non requiritur ut ipse per se, et physica operatione sua scriptionem efficiat... Jeremias est auctor libri sui prophetici, etsi hic liber, dictante Jeremia, a Baruch scriptus est... »

(3) R. P. Billot, op. cit., p. 62.

« Differentia inter amanuensem et hagiographum consideratur quantum ad « contextum, in cujus acceptione ille passivus est, hic autem minime, sed instrumentaliter componit illum ut dictum est. Verum in ordine ad scriptionem « externam non jam speciale discrimen inter utrumque intercedit. »

(4) R. P. Pesch, op. cit., p. 433 sq.

« Si Jeremias, Paulus, alii (fortasse omnes hagiographi) facti sunt auctores « vel conscriptores librorum vel epistularum sine immediato et physico influxu « in materialem scriptionem, non magis requiritur Dei influxus charismaticus, « immediatus, physicus in facultates executivas seu scriptorias et materialem « scriptionem, ut Deus sit auctor et conscriptor sacrorum librorum. Nam quod « sufficit ut homo sit auctor libri, etiam sufficit ut Deus sit auctor libri. Non « potest quidem homo scribere neque omnino quidquam agere sine concursu « divino. At concursus generalis non est id quo constituitur charisma inspira- « tionis ; alioquin omnia quæ scripta sunt et scribentur essent inspirata et ad « Deum ut auctorem principalem referenda. In inspiratione naturalia suppo- « nuntur et charismatice elevantur. Ergo tum solum materialis scriptio intrin- « secus pertineret ad inspirationem, si Deus facultates scriptorias physice ele- « varet et per facultates sic elevatas physice scriptionem materialem efficeret.

Mais si, *ex se*, notre point de départ doctrinal ne nous oblige pas à demander pour les facultés exécutives une sujétion à Dieu aussi rigoureuse et immédiate que pour l'intelligence, il n'en est pas moins vrai que le *dynamisme de la psychologie humaine* ne nous permet pas de penser que l'influx physique dont est tributaire l'intelligence de l'hagiographe puisse exercer ses énergies sans en faire profiter les organes de la rédaction.

Comment en serait-il autrement ? Les facultés exécutives, en effet, si l'homme est seul rédacteur, sont soumises à la direction de la raison pratique. Or, chez l'hagiographe, cette dépendance n'est en rien atténuée : Dieu respecte trop l'économie qui règne entre les facultés de l'âme, pour introduire en elles, même lorsqu'il les élève à une activité surnaturelle, des discordes intestines. Mais si les puissances exécutives demeurent soumises, dans le phénomène de l'inspiration, aux directions de la raison pratique, il sera *psychologiquement* impossible qu'elles ne participent pas à l'élévation que celle ci reçoit de l'influx inspirateur. Or, la raison pratique est tributaire d'une motion, qui l'établit dans la dignité d'instrument divin. Par conséquent, dans la mesure où les facultés exécutives communient pour la rédaction aux énergies et à la vertu de la raison pratique, dans cette même mesure, elles sont ébranlées par l'impulsion de l'Esprit divin, touchées par la vertu inspiratrice, subordonnées, comme instruments, à Dieu. Sans doute, cette sujétion instrumentale sera moins stricte pour elles que pour la raison pratique : n'oublions pas que les puissances exécutives n'ont pas à perdre une principalité d'action, dont elles sont déjà dépouillées, et qu'elles ne sont atteintes que médiatement par la vertu divine. Toutefois le caractère ontologique de cet influx ne saurait être nié. Les conditions psychologiques dans lesquelles se développe l'efficience divine des Livres saints exigent vraiment que l'emprise physique dont est sujet l'hagiographe s'étende aux facultés exécutives elles-mêmes.

« Atqui hoc neque necessarium est neque probari potest. Deus est auctor prin-
« cipalis epistulæ ad Romanos quia Paulo usus est ut instrumento ad facienda
« omnia quæ ab auctore epistulæ fieri oportet. Paulus usus est Tertio ut ins-
« trumento ad efficiendam materialem scriptionem, non elevans ejus facultа-
« tes (?) neque per eum ipse physice scriptionem efficiens. Sic Deus est auctor
« principalis, Paulus auctor secundarius, Tertius amanuensis. Quæ Paulus, ut
« esset auctor non debuit facere in Tertio, neque Deus debuit facere (in Paulo),
« cum sit auctor primarius epistulæ per Paulum auctôrem secundarium. »

Il ne saurait, par conséquent, être question d'influx *négatif*. Pour qui veut aller au fond des choses et se laisser conduire par la raison, l'influx destiné aux facultés exécutives est un influx *positif*. Quels seront les effets de cet influx ?

* *
* *

Les lois qui régissent les rapports de la cause principale et de l'instrument nous mettront encore ici sur le chemin de la réponse. Les organes chargés de la « scription » enregistreront une élévation d'ordre physique dans la sphère de leur finalité propre. Or la finalité propre des puissances exécutives, instruments asservis à la raison pratique, c'est de transmettre exactement, sans faiblesse ni trahison, les messages intellectuels qui leur sont confiés. Elles doivent respecter la pensée que l'intelligence commet à leur diligence et la livrer sous l'enveloppe des signes ordonnés à la manifester. On conçoit que, dans ce domaine, la fidélité des puissances exécutives puisse recevoir toujours quelque surcroît d'indéfectibilité. L'influx inspirateur, en touchant les facultés d'exécution, les discipline. Elles acquièrent, sous le souffle de l'Esprit divin, une plus grande facilité à épouser toutes les directives de l'intelligence. Ainsi, *rien* ne sera matériellement écrit que Dieu n'ait voulut écrire ; *tout* ce que Dieu aura décidé de communiquer sera transmis ; aucune pensée divine ne sera *altérée* (1).

Si tels sont les effets de l'influx positif communiqué aux facultés exécutives, quel nom donnerons-nous à cet influx ? Il assure, avons-nous dit, la subordination parfaite des puissances d'exécution à la raison pratique. Il garantit ces puissances des oscillations toujours possibles à leur fragilité. Le nom « traditionnel » de l'influx en question paraît donc merveilleusement adapté aux propriétés que son action révèle : cet influx est une « *assistance* ». Ce n'est pas une lumière : les facultés exécutives ne sont pas, comme l'Intellect-agent, des flambeaux, C'est un secours, une tutelle, le soutien qui convient à des organes incons-

(1) Ainsi, le même influx qui « instrumentait » l'intelligence dans son activité spéculative et pratique assure la fidélité des communications divines. L'influx qui assure à Dieu la qualité d'auteur principal des Saints Livres garantit la « scription » extérieure de ces livres contre toute déformation de la pensée divine.

tants et frêles, pour les affermir et leur conférer, en quelque sorte, une participation à l'immutabilité divine.

Ainsi la psychologie de l'inspiration nous a contraint de reconnaître à l'influx destiné aux organes immédiats de la rédaction, un caractère physique et positif ; l'examen des facultés, auxquelles cet influx s'ordonne, nous conduit à lui attribuer une vertu « assistante ». Tel est bien, semble-t-il, le concept doctrinal que les théologiens se font de cette motion : une *assistance positive*. Sur ce point encore, notre principe fondamental affirme sa valeur de synthèse.

CHAPITRE DIXIÈME

—

L'Inspiration et la volonté.

C'est, nous l'avons dit (1), sous la motion de la volonté libre que sont produits par l'activité spéculative ou pratique de l'intelligence et par les puissances exécutives les actes de composition et de rédaction, dont le terme est l'écrit, le livre.

Si donc Dieu veut, sans contrarier le dynamisme normal des facultés littéraires, composer et rédiger par le moyen de l'homme, il lui faudra, de toute nécessité, s'assurer la coopération de la volonté humaine, soumettre et conformer à son vouloir divin l'activité libre de l'hagiographe, afin que celui-ci décide efficacement de mander à l'écriture tout et cela seulement que l'Esprit-Saint entend communiquer (2). D'où la nécessité d'admettre un influx divin, dont la volonté de l'écrivain sacré soit tributaire. Comment caractériser cet influx? C'est la question que veut essayer de résoudre ce chapitre.

***

La volonté de l'hagiographe ne saurait être vraiment soumise et conformée aux divins vouloirs que par une motion *surnaturelle, immédiate, physique, infailliblement efficace.*

(1) Cf. chap. VII.

(2) Cf. « Provid. » et « Spir. Par. » Défin. de l'inspiration. Notre chapitre V analyse ces importants passages des documents pontificaux.

Le concours divin ordinaire, que Dieu prête à toute créature pour agir selon sa nature, ne suffira pas à expliquer les déterminations très concrètes et très individuées que prendra la volonté libre devant la page blanche où il ne faudra écrire que ce que Dieu veut communiquer aux hommes. Le concours général est en effet, de sa nature, vague et indéterminé. Certains influx extérieurs pourront, parfois, manifester aux hagiographes l'intime dessein de l'Esprit-Saint : « *Scribe tibi omnia verba quæ locutus sum ad te, in libro* », disait Iahvé à Jérémie. « *Dixit mihi : Scribe* », rapporte saint Jean. De même, Dieu se servit d'influences humaines pour agir extérieurement sur les déterminations des écrivains sacrés. Ainsi la tradition relate que saint Marc composa son Evangile à la prière des fidèles de Rome ; Paul écrivit à Philémon à l'occasion de la fuite d'Onésime.

Cependant, nous n'avons encore dans ces pressions extérieures que *l'envers*, si j'ose ainsi parler, de la vraie motion inspiratrice. De même, en effet, que la prédication et les exemples des saints ne constituent pas la grâce interne, principe intrinsèque de nos actes surnaturels, ainsi les ordres divins, les sollicitations des hommes ou des événements ne sont pas formellement l'influx inspirateur, destiné à la volonté de l'hagiographe.

L'influx volontaire est intime et pénétrant, fort et suave, tout à la fois, il atteint *directement* la volonté, la meut *physiquement* et l'entraîne *infailliblement* à impérer la composition et la rédaction *intégrales* du livre que Dieu veut transmettre aux hommes.

Aussi bien, ne devons-nous pas hésiter à dire que, sous une pareille motion, la volonté de l'hagiographe devient, comme l'intelligence et les facultés exécutives, INSTRUMENT de l'Esprit divin. Seulement il convient de préciser la nature de cette sujétion instrumentale. La question mérite, croyons nous, plus d'attention qu'on ne lui en accorde d'ordinaire. A la résoudre trop vite ne risque-t-on pas de commettre des excès de langage confinant à des inexactitudes ? Ce problème, nous nous sommes permis de l'examiner et nous nous proposons d'exposer les conclusions auxquelles nous ont conduit nos réflexions. Peut-être émettrons-nous des idées personnelles. Il nous semble que nous ne dirons pourtant rien de contraire aux déclarations du magistère ni aux sentiment commun des théologiens les plus justement réputés. Ce sera donc confidemment que nous démontrerons :

1° Qu'une sujétion *strictement* instrumentale de la volonté ne paraît pas requise pour que Dieu soit, au sens plein du mot, auteur principal de l'Ecriture ;

2° Qu'une pareille sujétion semble bien difficile à concilier avec le libre arbitre de l'hagiographe.

***

Une analogie assez suggestive nous acheminera vers la démonstration proprement dite de la première proposition.

J'ai l'honneur d'assister à une audience pontificale, dans une vaste salle du Vatican. Des haut-parleurs ont été distribués çà et là, qui reproduisent fidèlement, au moment même où elles sont prononcées, les paroles du Souverain Pontife. Le fonctionnement des appareils réclame l'appoint constant d'une énergie électrique : la régularité du courant est assurée par un manœuvre, qui, supposons-le du moins, actionne sans cesse une machine génératrice.

Le Pape prononce son discours, le haut-parleur enregistre et transmet les pensées et les paroles pontificales ; l'artisan meut et applique à ses opérations l'appareil enregistreur et transmetteur.

Il est clair que *l'auteur principal* des pensées émises et des paroles qui les expriment, c'est le Souverain Pontife. Le haut-parleur n'est qu'une cause instrumentale. Quant au manœuvrier électrique, l'action qu'il exerce sur l'appareil ne lui confère nullement le titre d'orateur : il n'est en rien constitué, par le rôle qu'il joue, cause principale des *pensées* ou des *paroles* que j'entends.

Essayons, sans trop la presser, de mettre en valeur cette comparaison. Le Pape sera l'image de l'Inspirateur divin ; le haut-parleur, enregistreur et transmetteur, représentera assez bien l'activité intellectuelle — spéculative et pratique — ainsi que les faculté exécutives de l'hagiographe. L'artisan qui meut et applique à l'action l'appareil électrique, c'est la volonté de l'écrivain sacré.

De même que le haut-parleur ne fonctionnerait pas et ne saurait être instrument du Pape, *si le manœuvrier ne lui communiquait une motion efficace*, ainsi l'activité spéculative et pratique

de l'intelligence humaine, ainsi les puissances exécutives de l'hagiographe ne pourraient pas servir de canal aux jugements divins, *si la volonté ne les appliquait à rédiger et à composer*. Mais aussi, comme la manœuvre, dont il est pourtant l'artisan principal, ne confère point à l'ouvrier le titre *d'auteur principal des pensées et paroles qu'il concourt à transmettre*, ainsi la motion volontaire, requise pour assurer la composition et la rédaction des sentences divines, ne saurait assurer à la *volonté* de l'hagiographe le caractère de *cause principale des pensées et des écrits sacrés*.

Par conséquent, de même que le Souverain Pontife reste vraiment l'*auteur principal* des jugements et des paroles qu'il transmet par le haut-parleur, *quand même l'artisan n'est pas soumis à la volonté pontificale en guise d'instrument au sens strict*, ainsi Dieu reste vraiment *l'auteur principal* des jugements et des écrits qu'il transmet par l'hagiographe, lors même que celui-ci garde, quand il décide de composer et de rédiger, quelque *principalité dans son vouloir*. L'Esprit-Saint peut donc être auteur, écrivain principal des Saints Livres, sans se subordonner comme instrument, *au sens strict*, la volonté de l'hagiographe.

Le raisonnement philosophique apporte à cette conclusion une invincible solidité. Pour être, en effet, cause principale d'une action et de son terme, l'agent supérieur doit — et rien de plus n'est requis — se soumettre comme instruments *physiques* les « outils », dont la *vertu propre* est immédiatement, bien *qu'imparfaitement*, proportionnée à cette action et à ce terme. Ainsi, pour être auteur principal d'un morceau de musique, l'artiste devra soumettre aux impulsions de son génie le clavier de l'orgue et l'agencement des jeux ; *il ne sera pas nécessaire qu'il meuve la soufflerie*. Par conséquent, pour être auteur principal de la composition et de la rédaction littéraire, Dieu devra se soumettre, en guise d'instruments au sens strict, les facultés humaines, d'où procèdent immédiatement, comme de leurs causes propres, l'élaboration des jugements à écrire et l'émission de ces jugements par voie d'écriture. Or, ce n'est pas de la volonté que procèdent immédiatement, comme de leur cause propre, l'élaboration mentale des jugements ni leur émission par voie d'écriture : c'est *l'intelligence spéculative qui compose*, c'est la *raison pratique qui communique*, par les facultés exécutives, *avec le lecteur*. Il n'importe que les facultés proprement compositrices ou rédactrices

soient *dépendantes* de la volonté : cette *dépendance* ne leur enlève en rien la vertu enracinée dans leur nature, qui les adapte et les adapte seules, *directement et formellement*, aux actes de composition et de rédaction. En conséquence, Dieu n'a pas à se subordonner, comme instrument au *sens strict*, pour être auteur principal des Livres saints, la volonté de son hagiographe.

*
* *

D'ailleurs, une telle sujétion de la volonté humaine serait-elle possible? Nous n'avons point la prétention d'*imposer*, par des arguments apodictiques, le doute que nous insinuons à ceux que n'effraie pas une attitude plus affirmative. Qu'il nous soit seulement permis d'exposer les motifs qui nous maintiennent dans une prudente hésitation.

Nous reconnaissons sans peine qu'au regard de l'être de toutes ses actions, la volonté humaine, comme toute puissance créée, est soumise à Dieu, à titre d'instrument véritable. « *Esse*, écrit « saint Thomas, *est proprius effectus primi agentis, et omnia alia* « *agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis* (1). » Lorsqu'il s'agit d'une production d'être, à laquelle concourt la créature, le rapport de la cause seconde à la cause première ne saurait être autre que celui de la cause *proprement* instrumentale à la cause *strictement* principale.

De même, au regard du caractère surnaturel de ses actes salutaires, la volonté de l'homme est, au sens formel du mot, instrument de l'Esprit, qui lui confère, par la grâce actuelle, une vertu supérieure, un surcroît de puissance physique.

Personne ne saurait contester la *possibilité* de ces deux sujétions. La liberté humaine n'en reçoit manifestement aucune atteinte. C'est, en effet, par rapport à l'être ou à la surnaturalité de ses volitions que la puissance volontaire est soumise à Dieu, comme instrument *physique*, et c'est au regard du caractère concret et particulier de ses actes qu'elle est libre. L'emprise divine ne blesse donc en rien le libre arbitre de l'homme ; les deux acti-

(1) Contra Gentes, l. III, cap. 66.

vités se développent, sans se contrarier; elles se compénètrent sans se nuire,

Mais en irait-il ainsi, s'il s'agissait d'une sujétion *strictement* instrumentale de la volonté, au regard non pas seulement de *l'être* ou de la *surnaturalité* de ses actes, mais de la *substance* même de ses volitions *concrètes et individuées*? Tel est bien le problème qui se pose, car c'est de la décision d'écrire *seulement ce que Dieu entend communiquer* qu'il s'agit ici et c'est au regard de ce vouloir *déterminé* que devra s'exercer l'influx moteur divin. Bref, la volonté humaine peut-elle être instrument au sens strict *dans la ligne où s'affirme sa liberté?*

Saint Thomas semble bien se refuser à l'admettre. Etre libre et instrument proprement dit paraissent à ses yeux s'exclure. « *Instrumentum proprie dictum*, écrit-il, *est expers libertatis* (1). » et n'est-ce pas pour sauvegarder la liberté humaine qu'il assigne si clairement aux créatures la dignité de *causes propres*, au regard des déterminations que revêt l'être de leurs actes?

« *Secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et deter-*
« *minantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus,*
« *perfectiones quæ determinant esse* (2).

Sans doute, l'Ecole bannézienne ne fera aucune difficulté d'associer sur un même plan, et au regard d'un même objectif, l'instrumentalité *stricte* et le libre arbitre. Quoi de plus naturel? Si l'on peut être à la fois physiquement prédéterminé et libre, rien

(1) De Ver., q. XXIV, art. 1, ad 5um. Voici d'abord l'objection que se pose l'Aquinate. « Omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Com-« mentatorem in VIII Phys. (comm. 35). Instrumentum autem non est liberum « ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo « mens humana non operetur, nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi ar-« bitrii. »

La réponse est nette. Elle introduit la distinction entre l'instrument *proprement dit* et l'instrument *improprement dit*, concède que la volonté humaine soit instrument *en ce dernier sens* et nie qu'elle soit instrument *au sens précédent*.

« Ad quintum dicendum quod instrumentum dupliciter sumitur. Uno modo « proprie : quando scilicet aliquid ita ab alio movetur quod non conferatur ei a « movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario : « et tale instrumentum est expers libertatis.

« Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens « ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non; et sic ab ins-« trumento oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest « esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet : et ita est de mente huma-« na. »

(2) Contra Gentes, loco citato.

ne doit empêcher que l'on soit de même instrument physique et maître de ses décisions.

Mais pour quiconque s'inscrit contre la prédétermination physique de la volonté libre, il ne sera pas logique, croyons-nous, d'admettre que l'on puisse jouir de sa liberté, *dans la ligne où l'on est proprement instrument*. C'est qu'en effet l'instrumentalité *stricte* implique dans son concept la prédétermination physique (1).

Aussi bien, *hésitant* à admettre la possibilité d'une prédétermination physique pour la volonté libre, nous ne pouvons affirmer avec pleine conviction la possibilité d'une sujétion qui la requiert.

*
* *

En somme, la question de savoir si la volonté de l'hagiographe peut être, au regard du même objectif, libre *tout à la fois* et instrument proprement dit, se rattache à la controverse fameuse qui met aux prises, depuis des siècles, bannéziens et molinistes. Pourquoi, dès lors, ne pas adopter en cette matière la *seule* attitude qui ne préjuge pas de la solution du mystérieux problème ? Pourquoi ne se contenterait-on pas de ranger la motion volontaire PHYSIQUE ET EFFICACE, destinée à l'hagiographe, dans la catégorie des *grâces* toutes-puissantes, par lesquelles l'Esprit-Saint soumet à ses infrustrables décrets, suavement et fortement, les libres déterminations de l'homme. Seulement, il conviendra d'observer que la motion inspiratrice, formellement ordonnée au bien

(1) Cf. à ce sujet : Revue néo-scolastique, février 1909, p. 7. Le R. P. Hugon raisonne ainsi : « La créature est instrument de Dieu en toute production d'être ; or tout agir est une production d'être ; d'autre part, *l'instrument doit recevoir une prémotion physique* de sa cause principale ; par conséquent, la doctrine de la prémotion physique s'impose comme un simple corollaire de la théorie de la cause instrumentale. Cette prémotion physique s'étendra sans doute aussi à la liberté, comme le veulent les thomistes. Admettons le point de départ, la dernière conséquence, semble-t-il, repose sur la confusion signalée (entre l'instrument au sens strict et l'instrument au sens large). L'agir libre de l'homme est un instrument de Dieu, en tant qu'il est production d'être, et par conséquent, comme tel, il a besoin d'une prémotion physique : soit, des thomistes-molinistes, tel le R. P. Billot, l'admettent comme vous. Mais, si on la considère en tant que détermination libre, la question change d'aspect ; la liberté, en tant que liberté, est *cause principale et non instrumentale*, vous pouvez l'appeler instrument, tout au plus, *au sens large*.

général du corps mystique, appartient à l'espèce des dons charismatiques et ne tend point essentiellement à la sanctification des écrivains sacrés. Les partisans du prédéterminisme physique seront *libres* de voir en cette subordination de la volonté un phénomène d'instrumentation *stricte*. Ceux qui, sur le point du litige, réservent encore leur avis, pourront s'abstenir de préciser outre mesure le caractère instrumental de l'inspiration volontaire, ou se contenteront d'y reconnaître une instrumentalité *dans un sens plus large*. Nous nous inscririons volontiers parmi ces derniers.

N'est-ce pas à cette conclusion que se ramènent les thèses ordinairement soutenues par les auteurs théologiques les plus sérieux. Ainsi pense le R. P. Billot. Après avoir affirmé que la composition d'un livre était avant tout une opération intellectuelle, l'illustre professeur de l'Université grégorienne proclamait la nécessité, pour l'intelligence de l'hagiographe, d'un influx prédéterminant, donc *proprement* instrumental. Mais il ajoutait, voulant caractériser l'influx sur la volonté : « *quia compositio libri non est opus* « *intellectus, nisi adjuncta voluntate, motionem quoque in voluntate* « *receptam indubitanter agnosces. Differt tamen a præcedenti (mo-* « *tione intellectus), quia motio intellectus ad hoc est requisita, ut* « *sententiæ, quibus libri contextus constat, sint sententiæ Dei.* « *Motio voluntatis requiritur solum ad hoc ut sint ad nos transmissæ* « *in materiali scripturæ signo. Et ideo non oportet ut sit prædeter-* « *minans (i. e. stricte instrumentalis) sicut illa prior; sed satis est* « *ut voluntatem infallibiliter flectat secundum modum vel modos* « *illos, qui exponi solent in materia de gratia efficaci* (1). Bien que l'exposé du R. P. Billot reflète une conception de la psychologie de l'écrivain un peu différente de la nôtre, il est cependant incontestable que la manière dont le savant théologien se représente l'inspiration de la volonté apparaît de tous points conforme à celle que nous avons décrite.

Le R. P. Bainvel ne pense pas autrement : « *Hæc motio (in* « *voluntatem ordinata) de se non tollit libertatem, et* secundum hoc « *conferri potest cum motione* gratiæ actualis. Modus *autem, quo* « *exercetur,* idem *est atque in* ceteris *motionibus divinis* (2). »

(1) R. P. Billot, op. cit., p. I, cap. II, § 2, pp. 55 56.

(2) De Scriptura Sacra, p. 132.

Mgr Chauvin (1), le R. P. Schiffini (2), Mgr Nogara (3) paraissent bien tenir la même doctrine et classer l'influx volontaire dans la série des secours efficaces, d'ordre surnaturel, dont on peut affirmer ce qu'on affirme communément de la grâce actuelle, dont on peut dire, par conséquent, qu'ils soumettent plus ou mois strictement à l'Esprit la volonté humaine, selon que l'on admet ou que l'on hésite à admettre la possibilité d'une prédétermination physique pour l'activité libre.

*
* *

On dira peut-être : concevoir ainsi la motion volontaire, n'est-ce pas déroger aux définitions de Léon XIII et de Benoît XV ? Les formules employées par les Souverains Pontifes n'exigent-elles pas — et cela *pour assurer à Dieu le titre d'auteur principal de la Bible* — que l'influx surnaturel s'étende *uniformément* à toutes les facultés qu'il touche ?

Nous ne croyons pas que de telles exigences soient justifiées. Si l'objection avait quelque valeur, si vraiment les Souverains Pontifes nous enseignaient que pour être auteur principal de l'Ecriture, Dieu dût se soumettre, comme instruments *au sens strict*, les diverses facultés touchées par son influx, alors il faudrait dire en bonne et droite logique que les formules pontificales requièrent, pour *assurer à Dieu la qualité d'auteur principal*

(1) Op. cit. p. 31. « La créature libre est mue, déterminée par Dieu librement. « Notre sagesse s'arrête là ; impossible de porter plus loin notre regard. Qui donc « en sait davantage, pour résoudre le problème, *sous l'influence de la grâce* ? Au « fond, la question est *la même* et nous ne voyons pas que l'inspiration soit plus « incompatible que la *grâce efficace* avec le plein exercice de la liberté. »

(2) Op. cit. p. 217. « Quonam pacto fieri possit, ut, sarta manente arbitrii « libertate, ejus modi voluntas divinitus inspiretur, generalis est difficultas « alibi solvenda (?), cum nempe tractatur de efficacia divinæ Providentiæ, « nominatim vero *in largitione suæ gratiæ*... Hoc *satis superque* est in re præsenti, « ac nulla profecto opportunitate et satis inconsulte quis, cum Zanecchia, « exempli gratia (Div. insp. sacr. Script., pp. 130-132), e doctrina catholica ins- « pirationis biblicæ suppetias ferre satageret prædeterminationi physicæ scholæ « Bannezianæ. »

(3) De Insp. S. Sæ, p. 26.

... « Etsi homines voluntate sua cooperantur ad scripturam producendum, « nihilominus eorum voluntas non agit nisi mota a voluntate divina, a qua pri- « mum est intentio libri scribendi. Res procedit *eodem modo, quo in ordinaria* « *gratia actuali*, in qua non habetur tantum illustratio mentis, sed etiam motio « voluntatis. »

des Saintes Lettres, une subordination strictement instrumentale, même des facultés exécutives. Or, tout le monde admet que la subordination, aussi instrumentale que l'on voudra, des organes d'exécution, ne saurait *assurer à Dieu le titre d'auteur principal de la Bible.* C'est pour un *autre motif* que nous avons conclu au caractère instrumental de l'emprise exercée par l'Esprit sur ces puissances. Les définitions pontificales n'exigent donc pas que pour assurer à Dieu le caractère d'écrivain principal, on admette l'existence d'un influx *uniforme et également rigoureux,* quelles que soient les facultés qu'il atteigne. Par conséquent, les formules de « *Providentissimus* » et de « *Spiritus Paraclitus* » ne sauraient nous obliger à tenir que l'influx volontaire doive être, comme l'influx intellectuel, *strictement instrumental.*

Autre chose est de dire que l'influx divin, sans lequel Dieu ne saurait être proprement auteur principal de la Bible, doive s'étendre à *l'intelligence,* à la *volonté,* aux *facultés exécutives* de l'hagiographe : cela, avec Léon XIII et Benoît XV, nous l'affirmons. Autre chose est d'ajouter que cet influx doive, pour garantir la principalité de l'action divine dans la scription des Saints Livres, se subordonner au même titre, des facultés aussi inégalement ordonnées à l'écriture que l'intelligence, les puissances exécutives et la volonté : cela, ni Léon XIII, ni Benoît XV ne l'ont dit. On ne saurait s'autoriser de leurs Encycliques pour l'affirmer.

Il reste donc établi que, pour obtenir de la volonté humaine les commandements destinés à mouvoir la raison pratique et les facultés d'exécution, DIEU DOIT SE SUBORDONNER L'ACTIVITÉ LIBRE DE L'HAGIOGRAPHE PAR UN INFLUX SURNATUREL, PHYSIQUE, IMMÉDIAT, SOUVERAINEMENT EFFICACE. Il sera dès lors logique d'admettre que, sous l'inspiration, la volonté humaine devient de quelque manière INSTRUMENT de Dieu : *Est ratio instrumenti,* dit saint Thomas, *quod sit movens motum ; ratio instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur.* Que s'il s'agit de préciser le *degré* de cette « instrumentalité », il sera sage, croyons-nous, de ne pas commettre d'excès de langage : l'activité principale de Dieu dans la composition et la rédaction sacrées n'ayant rien à y gagner et l'activité libre de l'homme risquant d'être compromise par des expressions inconsidérées.

CHAPITRE ONZIÈME

L'Inspiration et les mots

L'exposé que nous avons fait de la nature de l'inspiration, tout spécialement notre analyse de l'influx intellectuel, auront paru, sans doute, tenir assez peu compte d'une controverse importante : du problème de l'inspiration verbale. A vrai dire, nous ne nous sommes pas préoccupé un seul instant de la célèbre question. N'était-ce pas la résoudre que de subordonner à Dieu, à la manière d'un instrument *au sens strict*, d'un instrument *physique*, la faculté humaine qui produit *formellement* l'acte de composition et mande à l'écriture les pensées divines ? N'était-ce pas la résoudre que d'assigner à l'Esprit-Saint, comme à leur cause principale, les actes *intégraux* de la composition et de la rédaction littéraires ? Mais puisque les études sur la nature de l'inspiration biblique ont accoutumé de faire grand cas de ce problème, il ne sera pas mal, croyons-nous, de justifier par une démonstration *explicite* la solution que déjà nous avons *implicitement* donnée.

Nous déclarons donc que l'Esprit-Saint, auteur principal des pensées contenues dans la Bible, a inspiré les termes concrets eux-mêmes par lesquelles ces pensées sont exprimées.

Puisque notre raisonnement, dans cette systématisation scolastique, revêt un caractère déductif, nous commencerons notre dédémonstration par un argument d'ordre rationnel, préparé par des aperçus que la psychologie expérimentale nous a suggérés ; nous montrerons ensuite comment le témoignage des Livres saints eux-mêmes, la pensée des maîtres de la théologie juive, la doc-

trine des Pères et l'enseignement des auteurs catholiques confirment notre conclusion ; enfin, nous prendrons occasion des contradictions soulevées contre la thèse défendue, pour résoudre les objections qu'on lui oppose.

⁂

L'analyse psychologique, en nous fournissant un argument de convenance, en faveur de la théorie de l'inspiration verbale, nous acheminera, croyons-nous, vers l'argument rationnel, strictement déductif, que nous avons dessein d'exposer.

C'est un fait, la conscience l'atteste, que l'idée et le mot entretiennent des rapports très étroits.

Nous ne sommes pas, certes, nominaliste : loin de nous la pensée de soutenir avec Taine « qu'une idée abstraite et générale n'est qu'un mot ». Nous ne croyons pas non plus que l'intelligence soit, pour l'exercice naturel de son activité propre, essentiellement tributaire des mots qui expriment les jugements. Sans langage, croyons-nous, on pourrait penser, voire même raisonner. Trop de disproportion existe, en effet, entre la pensée et son expression, pour qu'il soit permis de confondre celle-ci avec celle-là. Les penseurs les plus profonds n'ont pas toujours le verbe le plus facile. Cela est vrai des individus comme des peuples. Le Chinois ne fournit-il pas une preuve frappante qu'un peuple extrêmement intelligent peut être très inapte au développement linguistique ? D'ailleurs, dans l'expression la plus achevée d'une pensée, même si la langue est assez parfaite, il y a toujours quelque nuance de l'affirmation qui demeure inexprimée : le langage le plus rigoureux reste, malgré tout, plein de sous-entendus. Donc, sans le mot, l'homme penserait (1).

Mais, nous hâtons-nous d'ajouter, il penserait malaisément et

(1) De Bonald exagère donc lorsqu'il fait du langage la condition *sine qua non* de la pensée. La doctrine du savant philosophe est sur ce point en défaut. Il est assez curieux d'observer que les aphorismes par lesquels il essaie de la résumer ne la présentent pas sous son vrai jour. Ainsi la phrase souvent citée : « L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée », n'est qu'une naïveté. Il est clair qu'avant de parler sa pensée il faut concevoir le mot dont on se servira pour l'exprimer. La question est tout autre ; la voici : Peut-on avoir une pensée sans l'exprimer intérieurement sous un symbole sensible. Nous répondons : absolument parlant, c'est possible. De Bonald répond : non ! Nous croyons qu'il se trompe.

mal, car le mot, dans les conditions actuelles de notre psychologie, confère à la pensée un complément de perfection : l'expression est comme la *fleur du jugement*. Elle assure, en effet, la distinction de la pensée, elle fixe cette pensée, elle en facilite le maniement.

L'expression assure la distinction de la pensée, en lui imposant tout à la fois une forme analytique et une forme synthétique. Elle lui assure une forme analytique. Quand la pensée naît au plus intime de notre intelligence, ses éléments coexistent et se mêlent. Voici un rapport qui s'édifie : les idées à unir ou à séparer ne font qu'un dans la construction de l'esprit. Faut-il exprimer ce rapport? La pensée va se décomposer : avant de rien affirmer ou nier, nous nous énoncerons à nous-même, successivement et isolément, ce que nous avions conçu simultanément et confusément. Le sujet sera distingué du prédicat, le rapport des deux termes soumis à l'examen. L'expression des termes nous mettra ainsi mieux en face des éléments de notre pensée, celle-ci nous apparaîtra plus distinctement.

L'expression impose à la pensée une forme synthétique. L'analyse qu'elle permet ne tend pas, en effet, au morcellement, à la dissolution. Si d'abord elle résout en leurs éléments les rapports confusément perçus, c'est uniquement dans le but de mettre en pleine lumière les valeurs d'adaptation mutuelle que présentent ces éléments. Les convenances qui unissent l'attribut au sujet, les oppositions qui les séparent se montrent avec toutes leurs nuances : les prédicaments apparaissent tels que le comporte leur prédicabilité. Le rapport s'unifie, il est saisi, légitimé; l'esprit n'a plus qu'à assentir, l'intelligence, en contact avec le réel, se reposera dans un jugement certain.

Ainsi l'expression de la pensée en assure la distinction. Elle la fixe aussi. Les éléments, en effet, que l'analyse a disséqués et que la synthèse judicielle a reconstitués, ne sont pas isolés dans la réalité. Ils y forment un tout, et c'est pourquoi, abandonnés à eux-mêmes, ces éléments retomberaient bientôt dans la confusion primitive, d'où l'analyse les a tirés. Mais les mots sont des touts réellement distincts, et ne tendent nullement à se compénétrer. Aussi, en attachant à des expressions verbales les éléments de pensée que nous avons distingués, nous les maintenons dans l'état où nous avons besoin qu'ils demeurent. Ils se cramponnent,

pour ainsi dire, aux termes qui les expriment, ils se blottissent au cœur des mots, comme dans une forteresse, selon la parole d'Hamilton. Ils y demeurent consignés et, à la première réquisition, ils nous seront rendus, sans que nous ayons besoin de les chercher de nouveau, avec la même peine, dans la matière complexe d'où ils furent tirés. Sans l'expression, les idées seraient, dit encore Hamilton, des étincelles fugitives qui ne brilleraient que pour mourir. Les mots fixent les pensées (1).

Ils en facilitent enfin le maniement, car ils sont des signes. La chose est manifeste dans les opérations mathématiques. Comment le mathématicien pourrait-il suivre, par le seul jeu d'une intelligence immatérielle, les transformations des quantités diverses qu'il manie dans ses équations? Ces transformations sont en elles-mêmes irréprésentables. Le mathématicien opère avec le signe et par le signe. Il ne songe à la chose signifiée qu'au début et à la fin de ses opérations. De même, le mot, signe de la pensée, facilite les opérations intellectuelles. Celles-ci, au lieu de s'exécuter sur l'idée essentiellement fuyante, capricieuse, rebelle, s'exécutent sur les expressions qui lui sont substituées.

Aussi quel penseur n'a pas noté l'appel exigeant que la pensée

(1) Il ne nous paraît pas démontré qu'outre cette influence du langage sur la conservation des idées, il faille lui reconnaître encore une influence sur la remémoration ou le rappel des idées. (Il ne s'agit pas, bien-entendu, du cas où nous lisons ou entendons parler, mais du cas où livrés à nous-mêmes nous cherchons à évoquer nos souvenirs pour parler ou pour méditer.) Maine de Biran insiste beaucoup, dans presque tous ses ouvrages, sur le rôle du signe vocal comme agent de remémoration. Il en donne cette explication, que les souvenirs en général ne sont pas sous la dépendance de la volonté, tandis que les mots sont sous la dépendance de la volonté, parce que l'organe vocal est lui-même sous cette dépendance. Nous pouvons à volonté reproduire les mots (à voix haute, à voix basse, ou par la parole intérieure); et, comme à ces mots sont associés les divers souvenirs, par cette répétition volontaire des mots, nous restaurons à volonté ces souvenirs.

Il est étrange que Maine de Biran ne se fasse pas cette objection que, pour vouloir prononcer un mot, il faut avoir déjà l'idée de ce mot, et, par conséquent, que le souvenir du mot, aussi bien qu'un autre souvenir, est indépendant de la volonté. Que de fois nous cherchons inutilement un mot! A quoi sert alors le pouvoir qu'on a de le prononcer quand on en a l'idée?

De plus, dire que les mots sont les agents de la remémoration, c'est dire que nous pensons d'abord avec des mots, et que les mots suggèrent les idées. Mais, sauf exception, qui ne voit que ce sont les idées, au contraire, qui amènent les mots à leur suite? Un écolier qui récite une leçon va souvent sans doute des mots aux idées; mais un homme qui pense, qui cherche, qui réfléchit, va des idées aux mots.

lance au vocable qui doit l'exprimer; quel esprit n'a subi la tyrannie du concept en quête du mot qui doit le signifier? Oui, l'élaboration des idées, le fonctionnement normal de l'intelligence, le travail de la composition littéraire attestent la connexion étroite de la pensée et de son expression.

Aussi, psychologiquement, il y a une simultanéité de production entre l'idée et le mot, entre le jugement et son expression : les deux éléments, déclarent les psychologues modernes, ne font « qu'un seul tout conscientiel ». A vrai dire, nos philosophes ne s'éloignent pas en cette matière du Docteur commun. Saint Thomas, en effet, explique, avec une précision d'analyse remarquable, que notre procédé d'élocution requiert trois verbes : le verbe mental, terme de l'opération intellectuelle, image de l'objet que l'esprit se dit; le verbe imaginé, exemplaire auditif ou visuel du mot; le verbe extérieur, qui n'est que la réalisation sensible du verbe imaginé et le véhicule du concept mental. Or, d'après l'Angélique, le verbe intérieur est *intimement lié* avec le mot imaginé, et celui-ci n'est qu'une *première position* de la parole ou de l'expression écrite, dont il est le proto-type, l'équivalent formel. De telles relations confinent bien aux conclusions de la psychologie expérimentale (1).

Et nous voici au cœur de notre argumentation préliminaire. S'il faut, en effet, admettre une parenté si étroite entre l'idée et son expression, si cette parenté est telle qu'elle implique, au moins *en fait*, une simultanéité de production, sans aucun doute, les lois de la psychologie constituent une preuve, sinon métaphysique, au moins de haute convenance, en faveur de l'inspiration verbale. Comment, en effet, supposer que le rayon inspirateur n'influerait pas sur la production d'un mot, d'un terme, d'une expression dont l'éclosion est intimement liée à la formation du concept, à l'élaboration du jugement, à tout processus intellectuel?

Aussi bien, pareille convenance ne sera pas frustrée. Le principe fécond que nous avons choisi, sur le témoignage de la Tradition, pour procéder à l'analyse de la notion d'inspiration, va nous permettre des conclusions plus certaines. C'est Dieu, avons-nous dit, qui est l'auteur principal des actes de composition et de

(1) St Thomas, qq. disp., De Ver., q. IV, art. 1.
R. P. Hugon, op. cit., p. 54.

rédaction littéraires, par lesquels s'élaborent et sont mandés à l'écriture les jugements sacrés : ces actes relèvent tout entiers de Dieu, comme ils sont aussi tout entiers l'œuvre de l'écrivain (1).

Or le travail de la composition se termine à l'invention *des mots*, l'œuvre de la rédaction comporte essentiellement l'écriture *des mots*. Par conséquent, Dieu doit être l'auteur principal des opérations par lesquelles sont choisis les *termes*, destinés *en fait*, préférablement à leurs synonymes, à manifester, par voie d'écriture, la pensée divine.

La mineure nous semble facile à démontrer. Tout d'abord, l'invention du mot appartient essentiellement au travail de la composition. La composition se termine, en effet, à la pensée *rendue communicable*. Or la pensée, comme telle inaliénable, est rendue communicable, lorsqu'elle est revêtue de la forme sensible, qui lui confère la communicabilité. Mais cette forme sensible, c'est ici le *mot* imaginé, qui bientôt sera manifesté par l'écriture. Par conséquent, la composition se terminera au mot lui-même. Ainsi les propositions émises auront toutes leur original, leur prototype dans l'esprit de l'écrivain.

De même, la rédaction comporte essentiellement la *représentation graphique* des jugements. Mais cette représentation se fait par les *mots*, signes des pensées que l'on transmet. Par conséquent, pas de rédaction sans termes rédigés, sans expression écrite de la pensée.

Si donc, Dieu est, par le moyen de l'homme, auteur de la composition et de la rédaction scripturaires, il est nécessaire que l'influx divin s'étende à la production des mots eux-mêmes, qui, choisis entre leurs synonymes, assureront l'extériorisation des jugements. Ainsi la Bible sera vraiment, non seulement la « *pensée* de Dieu », mais « *l'écrit* de Dieu ». Dieu l'aura non seulement conçue *dans ses idées*, pour le fond, mais il aura été l'auteur principal de la composition *intégrale* et de la rédaction totale du Livre sacré. Au nom de la principalité de l'action divine dans la « scription » des Ecritures, il faut admettre l'inspiration verbale (2).

(1) R. P. Hugon, op. cit., p 52. « L'effet ne procède pas partiellement de « l'auteur principal et partiellement de l'instrument, il sort de tous les deux en « entier et d'une manière indivise, quoique à un titre différent. »

(2) Ad rem, R. P. Hugon, op. cit, pp. 52-53. « Le livre inspiré n'a pas une « partie qui vient de Dieu seul, et une partie qui vient de l'homme seul : il est

***

C'est à quoi nous invitent aussi les textes sacrés et le témoignage des docteurs. A coup sûr, le langage de la Bible favorise grandement la doctrine de l'inspiration verbale. Tout d'abord, il est certains passages, où manifestement l'inspiration s'est étendue jusqu'aux termes concrets. Ainsi semblent bien s'être passées les choses, lorsque Moïse reçut l'ordre de fixer par écrit les « termes » de l'alliance, et Jérémie les « paroles » de Dieu. « *Scribe* « *tibi* verba hæc, *quibus et tecum et cum Israël pepigi fœdus* », dit Jahvé à Moïse (1). « *Scribe tibi* omnia verba quæ locutus sum ad te, « *in libro... Tolle volumen libri, et scribe in eo* omnia verba quæ lo- « cutus sum tibi... *ex diebus Josiæ usque ad diem hanc* », manda-t-il à Jérémie (2). Sans doute, pour inférer de là que le même procédé s'étend à *tous* les passages de la Bible et que l'inspiration verbale fut aussi universelle que l'inspiration tout court, il faudrait démontrer que l'Esprit-Saint s'y est toujours pris de la même manière pour écrire par l'homme. Mais, outre que nous n'avons aucune preuve qu'il en ait été autrement, la nécessité de ne pas admettre *divers degrés* d'inspiration nous incline fort à croire que

« à la fois et tout entier de tous les deux, de l'Esprit-Saint comme premier mo- « teur, de l'écrivain comme agent secondaire et subordonné à Dieu. Séparer l'ins- « piration verbale de l'inspiration des pensées nous paraît un non-sens philoso- « phique, comme si la cause principale n'atteignait pas tout l'effet de son auxi- « liaire, comme s'il avaient l'un et l'autre des opérations séparées.

« Oui, il faut que les auteurs bibliques soient inspirés, non point comme « simples penseurs, mais comme *écrivains ;* le livre saint n'étant pas que la pen- « sée de Dieu, mais bien l'écrit de Dieu, l'influx surnaturel fut donné à la fois « et pour penser et pour écrire. Composer un livre, en effet, ce n'est pas seule- « ment trouver des idées, c'est les traduire et leur prêter un vêtement : l'expres- « sion pour une grande partie fait l'écrivain. On ne dira pas que quelques pen- « sées de Lacordaire soient Lacordaire ; une page de Lacordaire suppose que les « images, le coloris, la vivacité, la chaleur soient bien de lui. De même si la Bi- « ble est l'écrit de Dieu, il faut que les pensées et les expressions relèvent de lui. »

« Jamais je n'ai pu comprendre, dit M. Loisy, comment les livres saints « étaient des livres inspirés pour le fond sans l'être pour la forme, comment des « idées étant fournies à l'écrivain sacré par l'inspiration, celui-ci n'avait plus « qu'à se mettre en quête des mots... La théorie, qui exclut l'inspiration verba- « le me paraît peu convenable psychologiquement, étant donné que les auteurs « bibliques ont été inspirés pour écrire leurs livres, et non seulement pour pen- « ser à les écrire. »

(1) Exode, XXXIV, 27.

(2) Jérémie, XXX, 2 ; XXXVI, 2.

le procédé, manifestement employé dans certains cas, ne dut pas être une exception, ni le privilège de quelques péricopes.

Aussi bien, la Bible ne se nomme-t-elle pas elle-même « la parole de Dieu », la « voix de Dieu », les « saintes Lettres de Dieu », l' « Ecriture de Dieu ». Pareilles dénominations ne s'expliquent bien que si l'influx principal divin s'est étendu à la détermination des expressions concrètes.

D'ailleurs, les docteurs de la synagogue admirent manifestement l'inspiration verbale. L'opinion de Philon et de Josèphe est bien connue. L'illustre alexandrin, séduit par la légende d'Aristée, s'imaginait que la version des Septante était, jusqu'aux mots eux-mêmes, l'œuvre de Dieu : « ... *quasi numine correpti prophetabant, « non alii alia, sed* eadem omnia nomina et vocabula *ac si monitor « quis singulos invisibiliter doceret* (1). » Erreur assurément, mais erreur qui nous révèle bien ce que devait être la pensée de Philon sur le mode d'inspiration de la Bible. Il admettait l'inspiration verbale d'une *version*, à plus forte raison tenait-il pour inspirés les *termes autographes du texte original.*

Quant à Josèphe, le culte qu'il professe envers les Livres saints, s'étend aux mots eux-mêmes, immuablement conservés. « *Quanta « veneratione libros nostros,* τοῖς ἰδίοις γράμμασιν, *prosequamur, « reipsa apparet. Quum enim tot jam sæcula effluxerint, nemo « adhuc nec adjicere quicquam illis, nec demere, aut mutare aliquid « est ausus* (2). »

Notre Seigneur, les Apôtres, les rabbins traitent visiblement le texte sacré comme si tous les termes dont il se compose étaient inspirés jusque dans leur individualité propre. « *Iota unum aut « unus apex non præteribit a lege* », disait le Sauveur (3). Toute l'Ecriture est inspirée, rappelait Paul à Timothée (4). Et quand il argumente sur des textes sacrés, les moindres mots revêtent pour l'Apôtre un caractère vraiment divin : quelle n'est pas, à ses yeux, l'importance du terme « *hodie* », lorsqu'il cite et commente dans l'Epître aux Hébreux le célèbre passage du psaume 94 : « *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra* (5). »

(1) De vita Mos., II, 25-42.
(2) Contra Apionem, I, 8.
(3) Matt., V, 18.
(4) Hébr., III, 7-13 ; IV, 7-12.
(5) Hébr., III, 7-13 ; IV, 7-12.

C'est sur ce mot qu'à plusieurs reprises il raisonne ; n'est-il pas une parole dictée par le Saint-Esprit ? Et pour saint Pierre, quoi de plus clair que l'inspiration des mots ? *L'élocution* des prophéties n'est-elle pas l'œuvre de Dieu lui-même qui meut ses légats : « *Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines* (1). Nos auteurs sacrés ne faisaient d'ailleurs qu'obéir aux traditions rabbiniques. On sait avec quelle minutie les maîtres de l'exégèse juive se plurent à argumenter sur les moindres expressions de la Bible. Souvent, les procédés confinent à l'argutie, à la puérilité : toujours ils témoignent d'une vénération dont le motif n'est autre que l'origine divine des termes concrets de la Sainte Ecriture.

Il semble, à première vue du moins, plus difficile d'invoquer, en faveur de l'inspiration verbale, le témoignage des Pères de l'Eglise. Il est certain qu'ils n'ont pas discuté le problème, au moins sous la forme concrète qu'il revêt de nos jours. Cependant, l'ensemble des formules dont ils se sont servis pour établir et attester l'origine divine des Lettres saintes, nous livrent bien leur pensée profonde. Ils ont dit, répété, que Dieu ou le Saint-Esprit avait *parlé par la bouche* des prophètes, des Apôtres, des Evangélistes, que Dieu ou le Saint-Esprit avait *dicté* les Ecritures, qu'elles avaient été *dites, prononcées, rédigées* par eux. Sans doute, ils n'ignoraient pas le rôle de l'homme, mais aussi ils savaient que celui-ci n'est qu'un instrument de l'Esprit. Sans doute, ils ne concevaient pas ordinairement la dictée divine à la manière dont se l'est parfois représentée un anthropomorphisme grossier, dénué de toute vraisemblance ; mais leur pensée, pour être à l'abri de tout reproche, n'en était pas moins capable *d'intégrer dans sa plénitude l'extension de l'activité divine et de son influx pénétrant jusqu'aux termes d'un texte dont l'auteur principal est Dieu.*

Aussi l'enseignement des docteurs, écho fidèle de celui des Pères, nous a toujours, dans son ensemble, paru favorable à la doctrine de l'inspiration verbale. Sans doute, à partir, sinon du IX^e^ siècle, — l'épisode de saint Agobard, écrivant à Frédegise contre l'inspiration verbale, reste un fait exceptionnel jusqu'au temps de la Réforme, — du moins au XI^e^ siècle, l'opinion contraire s'élève et se répand. Mais cette contradiction ne tend souvent qu'à rejeter *une fausse notion de l'inspiration verbale : la dic-*

(1) I^a^ Petri, I, 21.

tée des mots au sens humain. Pour n'avoir pas su distinguer entre deux conceptions de l'inspiration verbale, on a nié sans nuances l'inspiration des termes, et l'on ne s'est pas rendu compte qu'en arrachant l'ivraie on détruisait aussi le bon grain (1). Aussi, lorsque la psychologie de l'inspiration eut, au siècle dernier, retrouvé ses vraies sources, lorsque la pensée de saint Thomas eut dominé tant de conceptions étranges et inaccoutumées, alors le courant doctrinal favorable à l'inspiration verbale, bien conçue et droitement analysée, n'eut pas de peine à emporter les constructions hâtives et mal fondées des systèmes adverses. De jour en jour, les théories des théologiens hostiles à l'inspiration des mots perdent du terrain. L'inspiration verbale peut au contraire se réclamer aujourd'hui de maîtres et d'exégètes de valeur. M. Lévesque, les RR. PP. Pègues et Lagrange, Mgr Chauvin, le R. P. Zanecchia, le R. P. Billot, Van Noort, le R. P. Höpfl la soutiennent avec ensemble. Le R. P. Bainvel et M. Mangenot lui témoignent également une sympathie notoire.

(1) Le R. P. Fernandez, ancien recteur de l'Inst. pont. des E. B., publiait, en octobre 1927, une mise au point destinée à préciser la véritable forme, sous laquelle se présente le problème de « l'inspiration verbale ». On peut concevoir pour l'influx inspirateur trois manières « d'atteindre les mots » :

« 1. Ita ut Deus infundat homini vel in ipso excitet species verborum, quo « fiat ut hagiographus absque ullo molimine scribat. Ita inter antiquiores Do« minicus Bañez O. P., Gregorius de Valencia, S. J.

« 2. Si absque ulla infusione vel excitatione specierum, lumen intellectuale « ad judicandum attingens conceptus, afficiat etiam verba. Sic R. P. Billot, et « R. P. Lagrange, etc.

« 3. Tandem, cum Deus vi inspirationis aliquo modo facit ut hagiographus « infallibiliter apta seligat verba, impedit quominus vocabula inepta adhibeat. « Hunc modum propugnant Chr. Pesch., S. J., J.-J. Berthier, O. P., etc.

« Primus modus vocari potest per suggestionem mechanicam ; alter per sug« gestionem non mechanicam, tertius per assistentiam vel custodiam.

« Ubique datur inspiratio verbalis ; nam in quocumque ex tribus modis, ne« cessario et quidem vi inspirationis, verba apte exprimunt quæ Deus inten« dit ; proinde subsunt inspirationi, i. e. continentur intra ambitum seu sphæ« ram influxus inspirativi ; quare recte dicuntur inspirata. Neque res aliter « esse potest ; etenim Deus inspirat hagiographum ad librum vere et apte « scribendum. Jam, liber, vere et apte scriptus, continet necessario et senten« tias (veras) et verba (apta). Quare tum sententiæ, tum verba debent esse ins« pirata ; unde datur inspiratio non tantum sententiæ, sed etiam verborum. » Peut-être pourrait-on se demander si, dans le troisième cas, nous sommes bien en présence d'une véritable « inspiration », c'est-à-dire d'un influx dont la propriété sera de permettre l'attribution à Dieu, comme cause principale, du terme concret choisi et employé. Avons-nous, autrement dit, plus qu'une « assistance extrinsèque ? »

Cependant la thèse de l'inspiration non verbale rencontre encore des défenseurs. Après Franzelin et Schiffini, Pesch et Dörsh paraissent bien la soutenir. Il leur est pourtant difficile d'étayer leur argumentation sur des preuves d'autorité, il leur est impossible d'invoquer le secours de la raison déductive. Pourquoi donc continuent-ils à défendre une position vouée, semble-t-il, à la plus irrémédiable ruine? Uniquement à cause des difficultés prétendues insurmontables que crée à l'exégète la doctrine de l'inspiration verbale. Si, donc, il est possible de répondre aux objections soulevées contre notre thèse, nous aurons, par le fait même, enlevé à l'opinion opposée jusqu'à son apparence de vraisemblance.

Or les objections des adversaires de l'inspiration verbale ne sont pas insolubles. Elles se ramènent à trois chefs : l'inspiration verbale serait incompatible avec la variété de style des hagiographes, avec les physionomies différentes que revêtent les narrations d'un même fait, les relations d'un même discours. avec le caractère laborieux du rôle tenu par l'écrivain sacré. Bref, si nous admettons l'inspiration verbale, nous supprimons d'un trait de plume l'activité personnelle des hagiographes, nous renonçons à expliquer les nombreuses particularités des livres canoniques.

Il n'en est point ainsi. Assurément, si nous concevions l'inspiration verbale à la lumière du procédé anthropomorphique, dont on s'est parfois servi pour expliquer le fait de la révélation ; si, pour nous, l'acte divin de l'inspiration des mots n'était autre qu'une *dictée grossièrement entendue,* dans ce cas l'adversaire pourrait se targuer d'apporter contre notre thèse des arguments décisifs. Mais nous concevons l'inspiration verbale comme il faut concevoir un phénomène découlant en *ligne droite d'un fait certain et correctement interprété selon les lois d'une métaphysique indiscutable.* Pour nous, l'inspiration verbale est un corollaire de la *théorie thomiste,* d'après laquelle *Dieu est l'auteur principal, et l'homme l'auteur instrumental de l'Ecriture.* Et voilà que du même coup nous est procurée la réponse aux objections formulées.

La variété du style? Mais l'instrument n'exerce-t-il pas, sous l'influx principal de l'agent supérieur, une *vertu propre*, élevée

sans doute, mais *opérante* quand même. Dès lors, n'est-il pas normal, nécessaire de rencontrer dans le texte sacré des styles divers, attestant, par leur diversité même, les époques différentes et les tempéraments particuliers des hagiographes ? Il est naturel que les livres de la Bible portent l'empreinte et la similitude de leur auteur humain.

Mais les incorrections et les solécismes ? Sans doute, Dieu se devait de ne souffrir, dans l'œuvre qu'il rédigeait par le moyen de l'homme, rien qui fût *incompatible avec les attributs divins*. Aussi, dans le texte sacré authentique, il ne saurait se rencontrer aucune erreur. Mais les incorrections de style, les solécismes, et mille singularités de ce genre sont-ils incompatibles avec le caractère divin des Saintes Lettres ? — Elles eussent été sans cela plus parfaites ! — D'accord, Dieu eût pu conférer à l'hagiographe une vertu instrumentale plus haute. Mais Dieu est-il tenu, quand il opère « ad extra » de ne réaliser que le plus parfait ? Avouons qu'il lui suffisait d'infuser aux écrivains sacrés une capacité supérieure telle que vraiment l'œuvre n'offusquât en rien sa divinité. Ceci mis à part, l'emprise divine ne devait pas enchaîner l'activité propre des hagiographes.

Mais il y a des narrations d'un même fait, des relations d'un même discours, et ces narrations et ces relations revêtent des physionomies différentes. Encore là, nous n'avons qu'une conséquence normale et *nécessaire* du rôle d'instrument joué par l'écrivain sacré. Chacun a vu avec ses yeux propres, retenu à sa façon ; si les formules, qui vont être écrites, ne s'accordaient pas avec la réalité, il faudrait, à n'en pas douter, que l'influx divin les rectifiât : dans ce cas, l'emprise de l'Esprit qui asservit l'écrivain, exercerait sur ses facultés une action plus marquée. Tel l'artiste, muni d'un instrument moins parfait, se donnera plus de peine et lui imposera une discipline plus sévère. Mais une fois opéré le moulage correcteur, l'instrument reprend ses droits, et marque, dans l'effet, l'empreinte de sa vertu propre. Ainsi, dans la ligne du vrai, les relations d'un même fait trahiront les particularités du témoin, qui a enregistré les paroles et contemplé les événements. Les relations et les narrations, malgré leurs singularités, n'en seront pas moins des relations divines, Toujours, en effet, il sera vrai de dire qu'utilisant les aptitudes inégales d'instruments différents, c'est le même Dieu, qui a composé et rédigé, jusque

dans le détail des termes concrets, des récits et des rapports à la fois identiques et fortement nuancés.

On ajoute : quel est donc le labeur fourni par l'hagiographe ? Si la détermination des mots ne lui appartient pas en propre, que fait-il ? D'où vient que l'auteur humain du second livre des Machabées a tant peiné, baigné de sueurs son travail pénible et ingrat ? Rien d'étonnant. Jamais l'instrument n'œuvre plus qu'aux mains d'un agent supérieur, qui le maîtrise mieux. Mettez un violon aux mains d'un enfant, que rendra-t-il ? Donnez-le à l'artiste, et le voilà qui vibre et menace d'éclater. *L'instrument est actif*, et plus il est dominé par la cause principale, plus sa vertu propre endiguée, disciplinée, accuse l'effort et trahit la fatigue. Ainsi en est-il de l'hagiographe. Sous l'influx moteur de l'inspiration, il reste lui-même, mais *son coefficient d'activité s'accroît :* il connaîtra le labeur, le travail pénible, il subira dans son être humain *le contre-coup d'une action dont il n'est pas le principal agent.* Et c'est à ce prix que ses affirmations, *tout en restant divines*, seront aussi *humaines*, aussi *contingentes* qu'*absolues*, aussi *contrôlables* que *certaines*, aussi *péniblement émises* qu'*infailliblement assurées*.

Rien ne s'oppose donc à la théorie de l'inspiration verbale. On comprend qu'après avoir connu, comme tant de doctrines certaines, les passes de la discussion, elle en soit sortie plus pure et plus capable d'emporter l'assentiment de l'esprit.

S'il fallait donner du déclin passager, que connut la thèse de l'inspiration verbale, le véritable motif, nous dirions volontiers que ce fut la décadence de la philosophie scolastique, l'oubli des principes thomistes qui dominent l'économie de la causalité instrumentale. La contre-épreuve serait éloquente. Ne défend-on pas, avec autant de décision que de compétence, l'inspiration verbale, depuis que, sur les exhortations pressantes de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV, et de Pie XI, la philosophie et la théologie scolastiques sont seules admises à préparer et à couronner les études patristiques et exégétiques ?

CHAPITRE DOUZIÈME

—

L'Inspiration et les secrétaires

Nous avons supposé, dans les chapitres précédents, que les auteurs humains des livres canoniques avaient conduit eux-mêmes, jusqu'à son terme, sous l'inspiration de Dieu, l'œuvre de composition et de rédaction des saintes Lettres. Ils auraient ainsi, non seulement conçu et ordonné la trame des pensées à écrire, mais rédigé aussi, et de leurs propres mains, l'ouvrage divin. Or voici que les données de l'histoire, les conclusions d'une critique et d'une exégèse impartiales nous invitent à penser que les choses ne se passèrent pas toujours aussi simplement. Les hagiographes durent parfois associer à leurs travaux des secrétaires ; la collaboration de ces derniers fut, le plus ordinairement, toute matérielle, mais peut-être n'est-il pas téméraire de croire que, dans certains cas, elle ait pu revêtir un caractère assez intime. Nous sommes ainsi amenés à nous poser la question de l'inspiration des secrétaires. Il est évident qu'ils seront tributaires de l'influx divin dans la mesure où ils coopèrent *aux actes qui constituent l'homme écrivain.* De ces actes, en effet, Dieu, auteur principal de l'Ecriture, doit être le principe. Les solutions que nous allons donner au problème posé découleront donc, en ligne droite, de notre conception thomiste de l'inspiration.

Les secrétaires, dont plusieurs hagiographes ont pu se servir, ne prirent pas tous une part aussi étroite à l'œuvre divine. Il y a

lieu d'établir une distinction entre les secrétaires-copistes et les secrétaires-rédacteurs.

L'histoire et les textes bibliques nous contraignent d'admettre que parfois, peut-être le plus souvent, les auteurs humains des Saintes Lettres dictèrent à quelque copiste les oracles divins. Ainsi le voulait la coutume des anciens : les pensées étaient recueillies par un « notaire » (ταχυφράφος) qui écrivait sous la dictée du maître, en sténographie. Un « librarius » transcrivait les sténogrammes en lettres ordinaires, un « corrector » s'assurait que la transcription avait été fidèle, puis l'auteur de l'écrit examinait le travail et, après son approbation, l'ouvrage était rendu public (1). Il semble bien que saint Paul ait largement obéi à ces mœurs. Dans son Epître aux Galates, dans l'Epître à Philémon, il mentionne expressément les cas où il a voulu écrire de ses propres mains. « *Videte qualibus litteris scripsi vobis mea manu* (2). » « *Ego Paulus scripsi mea manu* (3). » Désirant que les Thessaloniciens ne puissent douter de l'authenticité de la seconde Epître qu'il leur adresse, — tant de billets circulaient, dont on le disait auteur, — il spécifie bien que le mot final est de lui : « *Salutatio mea manu Pauli : quod est signum in omni epistola, ita scribo* (4) ». Nous remarquons même que l'Apôtre demeure fidèle à garantir, par quelque autographe, la génuité de sa pensée : c'est de sa propre main qu'il adresse le salut aux chrétiens de Corinthe et de Colosses (5). De telles formules laissent bien croire que généralement les Epîtres de saint Paul étaient dictées. Une fois même, le scribe se désigne : « *Saluto vos, ego Tertius, qui scripsi epistolam, in Domino* (6) ». Que la coutume antique ait étendu son influence à tous les écrivains sacrés, il est impossible de le prouver apodictiquement. Nous pensons que la chose est assez probable : il est certain que Baruch servit de secrétaire à Jérémie (7), et la Commission biblique, dans sa décision du

(1) Pérennès, Introduction à l'étude des Saintes Ecritures, 1926, Bloud et Gay. Paris, p. 155.

(2) Gal., VI, 11.

(3) Philém., 19.

(4) II Thess., III, 17.

(5) I Cor., XVI, 21 ; Col., IV, 8.

(6) Rom., XVI, 22.

(7) Jér., XXXVI, 4.

27 juin 1906 (doute second, première partie) suggère fortement l'idée que Moïse se serait ordinairement associé un copiste écrivant sous sa dictée. Au reste, la fréquence du procédé nous importe assez peu ; il nous suffit de noter que certains hagiographes dictèrent leurs ouvrages.

Mais si la coutume des auteurs anciens, si certains textes bibliques attestent pour la rédaction des écrits sacrés l'emploi du procédé de la dictée, des motifs d'ordre critique ou exégétique ont accrédité l'opinion que dans quelques cas, assez rares sans doute, des secrétaires prirent une part moins passive, plus importante à l'édition des Saints Livres. La Commission pontificale des Etudes bibliques n'ignore pas « l'hypothèse des exégètes, qui — non contents d'admettre, pour la rédaction du Pentateuque, la collaboration matérielle d'un copiste vulgaire — pensent que Moïse, après avoir conçu lui-même son œuvre sous l'inspiration divine, en aurait confié la rédaction à un ou plusieurs secrétaires, qui, cependant, auraient fidèlement rendu sa pensée et n'auraient rien écrit contre sa volonté, ni rien omis ; et qu'ensuite l'ouvrage, ainsi composé et approuvé par le même Moïse, auteur principal et inspiré, aurait été publié sous son nom ». Le « processus » décrit serait le suivant. Instrument actif, sous l'influx principal divin, Moïse aurait ordonné dans son esprit la trame de son œuvre immense ; puis il aurait, sous une motion divine, instruit quelques familiers de ses intentions. Ceux-ci, exactement renseignés, parfaitement documentés, auraient rédigé, sans doute d'après un plan donné, les faits, les discours et les lois que leur chef avait décidé de transmettre à la postérité. Moïse aurait surveillé attentivement l'œuvre de ses secrétaires : aussi le texte qui sortait de leur plume était la reproduction fidèle de la pensée du prophète. La rédaction terminée, celui ci en aurait approuvé la teneur, et le livre aurait paru sous le nom de Moïse, son auteur humain inspiré. La Commission biblique ne déclare pas qu'en fait Moïse a procédé ainsi, elle affirme seulement l'orthodoxie de l'hypothèse et, on peut bien le dire, croyons-nous, sa vraisemblance.

La même Commission pontificale admet que saint Paul, après avoir conçu et déclaré, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le contenu total de l'Epître aux Hébreux, ait pu confier à un secrétaire le soin de donner à cette Epître *la forme qu'elle revêt actuellement.*

Simple possibilité, sans doute, mais qui atteste que saint Paul, comme Moïse, n'aurait pas *contrarié* les effets de l'inspiration en commettant à un scribe la rédaction d'un écrit important.

Il faut donc reconnaître, à côté du procédé certainement employé de la dictée, la possibilité, en quelques cas, d'écrits sacrés rédigés par un collaborateur de l'hagiographe. Les secrétaires, qui ne firent que copier un texte dicté, nous les appelons secrétaires-copistes ; nous donnerons aux autres le nom de secrétaires-rédacteurs. Il est clair qu'au regard de l'influx inspirateur, la dépendance de ceux-ci sera bien différente de la sujétion de ceux-là.

***

Les secrétaires-copistes ne sont que des scribes vulgaires, ils ne méritent en rien le nom d'écrivains, ils n'ont aucun droit au titre d'auteur. Le rôle qu'ils jouent dans la rédaction des Saints Livres, tout mécanique, tout matériel, doit être assimilé à celui que remplissent les facultés exécutives, lorsque l'hagiographe exécute lui-même la rédaction matérielle de l'écrit sacré. C'est dire que l'Esprit-Saint ne serait pas moins *l'auteur principal de l'Ecriture*, s'il n'*utilisait* en aucune manière le secrétaire-copiste. Par conséquent, s'il fallait admettre l'extension de l'influx divin aux facultés du scribe, *ce ne saurait être pour que soit assurée à Dieu la qualité d'écrivain principal du livre ainsi rédigé*. Existe-t-il, d'autre part, une raison qui nous oblige à étendre au copiste le rayonnement de la vertu inspiratrice ? Nous n'en voyons aucune qui soit vraiment décisive et emporte l'assentiment de l'esprit. L'argument psychologique, sur lequel repose la nécessité d'admettre, pour les facultés exécutives de l'hagiographe, une assistance positive d'ordre strictement physique, ne peut être ici invoqué. Les facultés exécutives de l'hagiographe devaient recevoir cet influx : elle sont, dans l'ordre naturel, instruments conjoints de la raison pratique, et, comme telles, elles bénéficient de l'élévation instrumentale dont la raison pratique est tributaire. Mais le scribe, lui, n'est qu'un instrument moral, un instrument séparé. Nous ne pouvons donc conclure à l'extension de l'influx proprement inspirateur aux facultés du secrétaire-copiste.

Il reste que la conformité du texte rédigé avec la pensée divine

sera assurée par les soins de l'hagiographe : il est, lui, positivement assisté, lorsqu'il dicte, lorsqu'il veille sur la plume de son secrétaire, lorsqu'il relit l'ouvrage avant de le publier.

Nous n'en dirons pas autant du secrétaire-rédacteur. Il exerce, en effet, des fonctions, qui, sans le constituer, dans toute la force du terme, *auteur de l'écrit*, lui confèrent pourtant, à un *certain* degré, la *paternité de l'ouvrage*. Il a pu, sinon construire le plan du livre, du moins en *nuancer* le dessin. Il n'a ajouté, nous pouvons le croire, aucune idée, même accessoire ; mais le ton général de la forme, la tenue littéraire, le choix des expressions, tout cet ensemble d'éléments plus ou moins subtils, variés à l'infini comme les esprits des hommes, peut-on croire que le secrétaire-rédacteur n'en soit pas le principe efficient, à l'exclusion de l'hagiographe ? Or le ton général de la forme, la tenue littéraire, le choix de certaines expressions, font partie, sont éléments intégrants de l'écriture. Le secrétaire qui laisse ainsi son empreinte et comme sa marque de fabrique dans l'écrit qu'il concourt à rédiger, qu'il frappe à son effigie, ce secrétaire, dis-je, est, dans un sens atténué, mais réel quand même, *auteur du livre*. L'ouvrage porte quelque chose de lui, que l'auteur véritable ne saurait s'attribuer. Dès lors, pour que le livre saint, dont la rédaction fut commise à un secrétaire-rédacteur, soit « *tout entier de Dieu* », pour que l'Esprit-Saint soit au sens plein du mot « *auteur de la composition et de la rédaction intégrales* », il faudra, de toute nécessité, que l'influx inspirateur exerce son emprise sur le collaborateur de l'hagiographe.

Il ne sert de dire que l'écrivain sacré surveille : sa surveillance n'empêche pas le rédacteur d'être cause principale des *expressions*, de la *forme*, et, dans une certaine mesure, de l'*agencement* des idées. Il ne sert d'ajouter que l'*approbation subséquente* de l'ouvrage permet qu'on l'attribue à l'hagiographe. Cette approbation, en effet, *ne constitue pas l'hagiographe ni l'Esprit-Saint qui approuverait par lui, auteur, au sens ontologique du mot*, des éléments que le rédacteur aurait mis de son propre cru. Non, le secrétaire-rédacteur, s'il a parfois existé, a dû recevoir, *dans la mesure où il était vraiment rédacteur*, un influx divin, un rayon inspirateur. Il a du être au regard des éléments du livre, *pour lesquels il ne dépend pas de l'hagiographe*, instrument de l'Esprit-Saint.

* *
* *

Peut-être avons-nous trop confiance dans la valeur de nos déductions. Peut-être nous sommes-nous engagé sur un terrain encore mal défriché. Il nous a seulement semblé que l'absence de toute doctrine en cette matière nous autorisait à demander à la raison ce que nous pensions pouvoir attendre d'elle.

TROISIÈME PARTIE

COROLLAIRES DOCTRINAUX

CHAPITRE TREIZIÈME

Le « critérium » de l'Inspiration

L'analyse à laquelle nous avons procédé, dans la seconde partie de notre étude, nous permet de donner maintenant une définition réelle de l'inspiration scripturaire. L'inspiration scripturaire nous apparaît comme une opération *surnaturelle*, d'ordre charismatique, par laquelle Dieu, voulant écrire aux hommes *au moyen d'un homme*, se soumet l'un d'eux *comme instrument*, *subordonnant à l'activité principale de l'Esprit les facultés psychiques d'où procède l'écriture*, et cela par un influx, dont le caractère efficient et les qualités intimes *se diversifient, selon le rôle* joué dans la composition et la rédaction littéraires par les puissances touchées, et selon les *aptitudes fondamentales* de ces puissances.

Il est clair qu'une pareille motion ne saurait être objet de connaissance *directe* pour *les fidèles* que le livre sacré intéresse, et dont le contenu, — *parole de Dieu écrite*, — doit être le terme de leurs actes de foi. Comment donc discernerons-nous des livres profanes, les volumes sacrés, où se trouve enclose la « *pensée de Dieu* », communiquée par la voie de l'inspiration scripturaire? Comment saurons-nous quels livres sont inspirés?

C'est la question du « critère » de l'inspiration biblique. Nous nous efforcerons de la résoudre en ce chapitre.

***

Certains ont pensé qu'inconnaissable en lui-même pour les intelligences humaines, le fait de l'inspiration pouvait être déduit des *propriétés qui s'attachent à ses effets*, ou, pour certains livres

du Nouveau Testament, *du caractère de leurs auteurs humains*. Et l'on parle du critère historique, du critère dogmatique, du critère émotif, du critère de l'origine apostolique.

Le critère historique s'autorise des prophéties et des miracles relatés dans les Livres saints : d'où son nom. La présence dans les Saints Livres de récits miraculeux ou de discours prophétiques suffirait à attester l'origine divine de ces écrits. « L'Ecriture « est inspirée, écrit M. Bianquis (1), parce que le doigt de Dieu ap« paraît dans les événements qu'elle raconte, parce que l'Esprit de « Dieu animait les prophètes qui l'ont écrite. »

Le critère dogmatique prend pour base la transcendance doctrinale ou artistique des Lettres sacrées. Luther se plaçait au point de vue doctrinal pour juger de la provenance divine des écrits bibliques. Selon lui, le christianisme tout entier se résumait dans la thèse du salut gratuit, de la justification par la « foi seule dans le Christ-Sauveur », à l'exclusion des œuvres. Dès lors, les livres de la Bible seront l'œuvre de Dieu, dans la mesure où ils s'accorderont avec les théories fondamentales du Réformateur. Aussi, l'Epître de Saint Jacques n'est-elle pour le moine apostat qu'une « *épître de paille* » (2) et son esprit ne peut s'accommoder de l'Apocalypse « *où le Christ n'est ni honoré ni connu* » (3).

Plus récemment, on a considéré la forme littéraire, le mouvement oratoire des livres canoniques : la plume de l'homme n'aurait pu, dit-on, rédiger seule des écrits si parfaits.

Le critère émotif part de l'aptitude que possède l'Ecriture à produire sur l'âme de ses lecteurs des effets salutaires. Calvin s'est appuyé sur ce critère pour discerner les livres saints. « Ils

(1) Quelques vues sur l'inspiration, p. 30.

(2) Vorrede auf das N. T., T. LXIII, p. 114.

(3) « Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre, et il me suffit de voir que « le Christ n'y est ni connu, ni honoré, tandis que la première tâche que Jésus « ait donné à ses Apôtres est celle-ci : « Vous me servirez de témoins. » C'est « pourquoi j'en reste aux livres dans lesquels le Christ m'est présenté purement « et simplement. » (Vorrede auf die Apokalype. Cf. Credner : Geschichte des « Neut. Canon. pp. 330-333.) « C'est là, la véritable touche pour juger tous les « livres, quand on voit qu'ils insistent ou non sur ce qui regarde le Christ, « puisque toute Ecriture doit nous montrer le Christ (Rom. III) et que saint « Paul ne veut rien savoir que le Christ. Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas « apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit ; au contraire, ce qui prêche « le Christ, voilà ce qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, « d'Anne, d'Hérode et de Pilate. » Vorrede auf die Ep. Jacobi (Œuvres. Ed. d'Erlangen, t. LXIII, p. 157.) Cité d'après Reuss. Canon du N. T., p. 341, n° 2.

ont de quoy se faire cognoistre, comme les choses blanches et noires ont de quoy montrer leur couleur, et les choses douces et amères leur saveur. Que nous lisions Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande : je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement, et délecteront, et esmouveront jusques à ravir mesme l'esprit ; mais si de là, nous nous transportons à la lecture des saintes Ecritures, veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les rhétoriciens ou philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment, ne sera que fumée. Dont il est aisé d'apercevoir que les Saintes Ecritures ont quelque propriété divine à inspirer aux hommes, veu que de si loing elles surmontent toutes les grâces de l'industrie humaine ». (1)

Il est facile de montrer que ces trois critères sont impuissants à nous manifester les livres inspirés : ils ne réussissent pas à nous les faire discerner. Les observations suivantes en feront foi.

Tout d'abord, il n'existe *aucun lien nécessaire* entre les qualités des livres saints, qui viennent d'être signalées, et l'Inspiration. Nul ne saurait prétendre, en effet, que des *récits* de faits miraculeux, des *relations* de discours prophétiques requièrent, pour être expliqués, l'intervention de Dieu, opérant *comme écrivain principal.* Autres sont le miracle et la prophétie, autres le *récit* d'un miracle et la *relation* d'une prophétie. Comment admettre aussi qu'un exposé doctrinal, fût-ce des principes fondamentaux du Christianisme, réclame, pour être écrit, le concours *très spécial* que nous appelons l'Inspiration ? Rien non plus dans les qualités littéraires, d'ailleurs fort inégales, des saintes Lettres, qui exige une provenance *proprement divine.* Enfin, il n'échappe à personne que la bienfaisance des saints Livres sera suffisamment fondée si nous faisons appel aux *doctrines* qu'ils contiennent, aux *grâces intérieures* dont leur lecture est l'occasion : l'aptitude des écrits sacrés à émouvoir n'implique pas qu'ils aient été écrits

(1) Institution, ch. VII, n° 2 ; VIII, n° 1. Cf. également Viret, De Vero Verbi Dei ministerio, l. I, ch. V... « quotiescumque nobis externus sermo, sive « scripto, sive viva voce proponitur, hoc apud nos confestim statuamus opor- « tet, nullam illi quidem voci corporæ vim inesse atque facultatem, nisi Deus « sui Spiritus magisterio in animos illapsus vivo illo suo et efficaci verbo in- « tus docuerit hominum mentes arcanoque suo afflatu aspiraverit. » Cité d'après Reuss. op. cit., p. 320.

principalement par Dieu. Il n'y a donc aucune connexion *nécessaire, d'ordre ontologique*, entre les critères historique, dogmatique ou émotif et l'inspiration scripturaire qu'ils prétendent manifester (1).

Aucune connexion, non plus, *d'institution positive*, destinée, de par un libre vouloir divin, à nous signaler les écrits canoniques. Les critères présentés ne s'appliquent pas exclusivement aux Saintes Lettres, et nous devons bien avouer que certaines parties de la Bible manifestent, à un degré moindre que bien des livres profanes, les propriétés dont on voudrait faire la pierre de touche de l'inspiration. Ainsi, les actes des martyrs contiennent des *récits* miraculeux, les traités des saints Pères nous exposent dans toute sa pureté le *dogme* catholique, l'Imitation de Jésus-Christ et les exercices de saint Ignace de Loyola sont certainement de nature à provoquer en nous, Dieu aidant par sa grâce, des *résolutions généreuses*. D'autre part, les longues descriptions du tabernacle dans l'Exode, les minutieuses précisions juridiques du Lévitique et des Nombres ne présentent pas le caractère miraculeux, doctrinal ou émotif qui devrait attester, selon les thèses protestantes, leur origine divine. Dieu n'a donc point voulu que ces propriétés fussent, *en vertu d'une institution positive*, des signes de l'inspiration scripturaire.

Michaëlis comprit l'insuffisance de pareils critères. Aussi, essaya-t-il d'en assigner de meilleurs. Nous connaissons, écrit-il, les livres inspirés de l'Ancien Testament par le témoignage du Christ et des Apôtres. Mais pour les livres inspirés du Nouveau Testament, un seul critère nous est donné : leur *origine apostolique*. Tous les écrits du Nouveau Testament composés par quelque apôtre sont inspirés ; tous ceux qui n'ont pas un apôtre pour auteur sont profanes.

Il est clair que le critère de l'apostolat, présenté sous sa forme *exclusive*, implique une *hérésie*. Il aboutit à nier l'inspiration de l'Evangile selon saint Marc et des écrits de saint Luc. Or, l'inspiration de ces livres est objet de foi.

Même au sens positif, le critère de Michaëlis n'est pas opérant.

(1) Ad rem C. Franzelin, op. cit., p. 350. « Ut ex hujusmodi characteribus « certo innotescat librorum inspiratio, constare debet, harum notarum non « posse esse aliam causam quam inspirationem. Atqui hoc falsum est, vel certe « demonstrari et a nobis sciri non potest. »

Le charisme de l'apostolat, en effet, n'entraîne pas le privilège de l'inspiration scripturaire. L'apôtre a reçu la mission d'annoncer l'Evangile : dans ce but, le Christ lui a promis et conféré les prérogatives de la *révélation immédiate* et de *l'infaillibilité doctrinale*. Découle-t-il de là que l'apôtre sera inspiré lorsqu'il transmettra, par la parole ou l'Ecriture, les vérités qu'il a obligation d'enseigner ? Nullement. L'infaillibilité peut être garantie par une simple *assistance*, distincte de l'inspiration. Il est possible qu'en fait, Dieu assure, par le moyen de l'inspiration, l'intègre transmission de la Révélation, dont les apôtres étaient les dépositaires. Nous disons seulement que le don gracieux de l'apostolat, tel qu'il nous est connu par les écrits des apôtres eux-mêmes, n'impliquait pas, pour ses sujets, le privilège d'écrire, lorsqu'ils rédigeaient quelque ouvrage, sous l'influx de l'Esprit, comme *instruments de Dieu*. Et cela suffit pour que l'origine apostolique d'un livre du Nouveau Testament ne constitue pas une preuve de son inspiration. (1)

Par conséquent, ni les caractères internes des livres inspirés, ni les titres de leurs auteurs humains ne sauraient nous fournir un critère assuré en faveur de l'inspiration. Inconnaissable en lui-même, inconnaissable par les propriétés de ses effets, le fait de l'origine divine des Saintes Lettres ne pourra donc nous être manifesté que par la voie du témoignage. Il nous reste à voir quel sera le témoin dont l'attestation nous fera connaître les livres inspirés.

***

Sera-ce l'hagiographe ? Pour être acceptable, le témoignage de l'écrivain sacré doit être revêtu des garanties, qui confèrent à l'attestation humaine une valeur vraiment scientifique : il faut que le témoin soit bien informé, il faut qu'il soit loyal. Il ne saurait être question de mettre en doute la sincérité de l'hagiographe. Mais a-t-il pu savoir de *science certaine* qu'il était inspiré ?

(1) Cf. C. Franzelin, op. cit., p. 344 sqq. « Demonstrari potest, et argumenta « Michaelis, si quid probant, demonstrant hoc unum, apostolatui secundum « Christi institutionem propria fuisse et connexa charismata immediatæ reve- « lationis et infallibilitatis in prædicatione ; nullum autem est argumentum, « quo demonstretur ex Christi promissione et institutione muneri eidem es- « sentiale seu cum illo necessario nexum fuisse charisma inspirationis ad libros « scribendos. »

Nous ne pensons pas qu'il ait eu *nécessairement* conscience de son inspiration (1). La motion inspiratrice, en effet, pouvait opérer ses effets, comme le concours divin dans l'ordre naturel ou dans l'ordre de la grâce, sans se manifester en rien à l'écrivain qu'elle soumettait aux mouvements de l'Esprit-Saint.

Mais il est possible que l'hagiographe ait su, par une révélation, dans quelles conditions il composait et rédigeait. Il aurait, dans ce cas, connu avec une certitude divine qu'il était inspiré. S'il déclare ensuite, par une affirmation dont l'authenticité soit manifeste, le fait de son inspiration, la provenance divine de tel ou tel livre de la Bible, faudra-t-il affirmer que pareil témoignage ne puisse en aucun cas être recevable? Le cardinal Franzelin ne le pense pas. Sans doute, il reconnaît bien les différences qui existeront toujours entre ce témoignage porté sur un fait *interne, incontrôlable pour tout autre que l'écrivain sacré*, et l'attestation d'un fait extérieur, *objet propre du témoignage humain*. Cependant, le docte théologien n'oserait pas assurer d'une manière absolue que l'affirmation de l'hagiographe, sujet d'une révélation, dût être toujours tenue pour suspecte (2).

Il reste donc que le témoignage de l'écrivain sacré, renseigné sur son inspiration, pourra, en certaines circonstances, constituer un critère digne de foi et nous manifester l'origine divine de

(1) A ce sujet, cf. Suarez, De fide, dip. V, sect. 3, n° 15, et dip. VIII, sect. 4, n° 6. — Mgr Nogara, op. cit., p. 24. « Si rem in abstracto consideramus, apparet « quod hæc duo : factum inspirationis et conscientia inspirationis, sunt diversa, « ita ut unum non necessario alterum requirat. Simili modo, multa facimus « ex influxu supernæ illustrationis per gratiam actualem, quin hujus influxus « divini conscii sumus. »

« Ad factum quod attinet, plures sine dubio, saltem in confuso, sciverunt se « esse a Deo inspiratos ad scribendum ; sicut illi qui divinitus mandatum acce- « perunt scribendi nomine Domini, uti Moyses, Isaias, Jeremias, etc. David de « se dicit : Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam « meam (II Reg., XXIII, 2). »

« E contra alia, quæ in libris sacris leguntur, conscientiam inspirationis « videntur excludere, vel saltem non insinuant ; ea, v. g., quæ in libro secundo « Macc. (II, 24, 27) leguntur, et in fine libri (XV, 38, 39). »

(2) Op. cit., p. 354. « Quamvis testimonium humanum de facto interno su- « pernaturali cujusmodi est inspiratio, longe difficilius fidem mereatur quam « testificatio de factis externis sensibus obnoxiis, et quamvis tale factum inter- « num, eodem fere modo sicut veritas speculativa, non sit proprium objectum « humani testimonii, propter facilitatem illusionis in testante, et difficultatem « in aliis certo cognoscendi illusionis exclusionem ; nolim tamen affirmare, « absolute loquendo non posse esse talem auctoritatem testantis, ut humanam « fidem mereretur. »

certains livres. Mais comme, en fait, ce témoignage sera souvent douteux, on ne peut le regarder comme le critère *normal* de l'inspiration.

D'ailleurs, si solide qu'on le suppose, le témoignage de l'hagiographe est-il de nature à fonder les attitudes que son acceptation entraîne. Si j'admets qu'un livre est inspiré, je reconnais qu'il contient la parole de Dieu *écrite*, que les propositions dont il se compose sont des *affirmations divines*, qu'elles doivent être *crues de foi divine*. Peut-on dire vraiment qu'une pareille obligation puisse reposer uniquement sur une déposition purement humaine, nullement accompagnée des critères qui fondent la crédibilité. Nous ne pouvons l'admettre. L'acte de foi aux paroles du Livre saint serait conditionné, en dernière analyse, par une adhésion au simple témoignage d'un homme.

« *Etiamsi namque quis diceret se credere illa vera esse, quia cre-*
« *dit esse in libro verbum a Deo inspiratum, atque adeo se credere*
« *propter auctoritatem Dei per librum loquentis : cum tamen hoc*
« *ipsum, Deum in eo libro loqui, non aliunde sive cognoscat, sive*
« *credat, nisi unice ex auctoritate et testimonio hominis, evidens est*
« *ultimum fundamentum talis fidei in veritatem eorum quæ scripta*
« *sunt in libro fore auctoritatem mere humanam* (1). »

C'est dire que, seul, le témoignage divin peut constituer le véritable critère de l'inspiration. Il ne saurait d'ailleurs s'agir ici d'une attestation divine de caractère privé, d'une illumination intérieure surnaturelle, par laquelle Dieu ferait à chaque fidèle la grâce de lui révéler que tel livre ou tel passage de la Bible est inspiré. Ce serait ouvrir la porte à toutes les incertitudes et à toutes les aberrations (2). Non, il n'est question de rien de tel.

(1) C. Franzelin, op. cit., p. 335.

(2) Cf. à ce sujet les erreurs protestantes. Zwingle : « Nullius hominis mor-
« talis animus verbi divini et cœlestium rerum capax esse poterit, nisi a Deo
« illustretur et doceatur. Mox, ut hoc fit, tam certum et indubitatum fit ho-
« mini verbum Dei ut veritate divina firmius et certius nitatur quam omnibus
« litteris utcumque obsignatis. Solus Spiritus docet omnia quæ de Deo scire
« hominem convenit (op. I, 196 sq.).
Cité d'après Reuss, op. cit., p. 322, n° 1.
Confess. belg., art. 5.
« Hosce libros solos pro sacris et canonicis recipimus... idque non tam
« quod Ecclesia eos pro hujusmodi recipiat et approbet, quam imprimis quod
« Spiritus Sanctus in cordibus nostris testetur a Deo perfectos esse, comproba-
« tionem ejus in seipsis habeant. »
Cité d'après Reuss, op. cit., ibid., n° 3.

C'est sous peine *d'anathème*, en effet, que nous devons tenir pour inspirés les livres inscrits par le magistère solennel de l'Eglise au canon des écrits sacrés. Une telle obligation, une pareille sanction supposent que la désignation des livres inspirés appartient au domaine de la Révélation publique. C'est donc par le moyen de la Révélation publique que Dieu nous fait connaître les livres inspirés, c'est par *un enseignement divin* que nous apprenons à discerner des livres profanes les écrits sacrés. Mais comment nous est parvenue cette attestation de Dieu?

***

L'Ecriture Sainte et la Tradition sont les deux canaux de la Révélation. C'est donc dans l'Ecriture ou dans la Tradition, peut-être dans l'une et l'autre, que nous seront indiqués les livres sacrés

Il est clair que nous faisons abstraction ici du caractère inspiré de l'Ecriture. Nous la considérons comme un livre historique et doctrinal, contenant, au témoignage du Christ, légat divin, et des Apôtres, infaillibles missionnaires du Christ, la règle suprême de la foi et des mœurs (1).

Or l'Ecriture nous présente un certain nombre de témoignages, attestant l'inspiration de plusieurs des livres dont elle se compose. Ainsi saint Paul proclame explicitement le caractère inspiré du canon de la Synagogue. N'est-ce pas, en effet, le canon juif, et probablement celui des Septante, que l'Apôtre désigne par « les Saintes Lettres », auxquelles Timothée fut initié dès son enfance. Or les Saintes Lettres, dans leur intégrité, — *omnis scriptura* — sont inspirées de Dieu. De même, ce sont au moins les prophéties messianiques contenues dans la bible juive, que saint Pierre déclare inspirées par l'Esprit.

A ces affirmations explicites, nous pourrions ajouter de nombreux textes, dont la portée serait peut-être moins étendue, mais qui témoigneraient en faveur de l'inspiration de nombreux passages de la Bible, tout spécialement de l'Ancien Testament.

Il n'en reste pas moins vrai que les attestations divines, présentées par la Bible en faveur de l'inspiration des Livres saints, ne suffisent pas à déterminer l'étendue du Canon sacré. Tout

(1) Cf. R. P. Van Laak, Inst. fund., tract. de Insp, fasc. I, p. 14.

d'abord, il n'est pas évident que ces attestations embrassent tous et chacun des deutérocanoniques de l'ancienne alliance. Et puis, le Nouveau Testament est loin de nous offrir un catalogue de son contenu authentique. Bref, si nous n'avions que le témoignage que l'Ecriture porte sur elle-même pour discerner les écrits inspirés, nous serions réduits à former pas mal de conjectures ; nous ne serions pas en face du véritable critère de l'inspiration. Ce n'est donc pas l'Ecriture qui conserve l'intégrale révélation par laquelle nous sont désignés les livres canoniques.

La Tradition catholique, voilà la source où nous puisons avec certitude la connaissance adéquate des écrits inspirés. Elle nous transmet, par une chaîne ininterrompue de témoignages garantis, l'enseignement du Christ et des Apôtres. C'est à cette tradition que les Pères en appellent, lorsque, discutant avec les hérétiques, ils doivent distinguer entre les écrits canoniques — leurs arsenaux — et les apocryphes, dont les affirmations sont souvent suspectes (1).

C'est la même tradition qui sert de base à plusieurs écrivains ecclésiastiques, dont le nom est resté attaché à quelque catalogue canonique. Enfin, c'est de la tradition invoquée par les Pères et attestée par eux que l'Eglise s'est inspirée pour prendre, au sujet des ouvrages sacrés, les importantes décisions qui devaient fixer à jamais le canon catholique.

La Tradition, en effet, comme l'Ecriture, est soumise au contrôle du magistère doctrinal, solennel ou ordinaire. Bien plus, on peut dire, croyons-nous, que la Tradition *s'incarne* dans le magistère ecclésiastique, qu'elle devient *visible* pour tous et s'impose à la foi de tous, dans la mesure où le magistère ecclésiastique la consacre de son autorité et la déclare authentiquement. Aussi bien, est-ce *l'enseignement de l'Eglise qui, en définitive, constitue pour nous le critère suprême, souverainement certain de l'inspiration*. Nous tenons pour inspirés les livres que l'Eglise nous déclare tels, nous tenons pour profanes les écrits dont les noms ne figurent pas au canon sacré.

(1) Cf. v. g. *Irénée*, Contra hær., III, 11 ; M. G., VII, 885.
Cl. Alex., Strom., III, 13 ; M. G., VIII, 1193. — *Origène*, In Luc., Præm., I ; M. G., XIII, 1803 ; Ep. ad Afric., 1, 2 ; M. G., X, 48, 49 ; contra Celsum, V, 54 ; M. G., XI, 1268 ; In Matth., XIV, 21 ; M. G., XIII, 1240.
St Cyr. de Jér., Cat., IV, 33, 35, 36 ; M. G, XXXIII, 496-497.
Théodoret, In cant., Præf ; M. G., LXXXI, 29.
St August., De Prædest. Sanct., 27 ; M L., XLIV, 980, etc...

Il serait facile de montrer que l'Eglise a toujours affirmé son autorité doctrinale en matière d'hagiographie. Elle s'est toujours reconnu le pouvoir de discerner les écrits inspirés des livres profanes. De bonne heure, nous la voyons porter, par ses conciles ou par ses pontifes, des décrets généraux ou particuliers destinés à déterminer la teneur du canon officiel. Au témoignage de saint Jérôme (1), le concile de Nicée (325) a déclaré le livre de Judith canonique. Le quatrième concile œcuménique — deuxième de Constantinople — anathématisa Théodore de Mopsueste, qui rejetait hors du Canon le livre de Job et le Cantique des Cantiques (2). Le quatrième concile de Tolède excommunie quiconque ne reçoit pas l'Apocalyse, reconnue comme livre divin par l'autorité de plusieurs synodes et les décrets des Pontifes romains (3). Nous avons parlé, au début de notre travail, de la lettre d'Innocent Ier à saint Exupère, des décrets conciliaires d'Hippone et de Carthage. Dans son décret destiné aux Jacobites, Eugène IV promulgua de nouveau l'ancien canon romain des Saintes Ecritures (4). Mais il appartenait assurément aux Conciles de Trente et du Vatican de nous manifester dans toute son ampleur le suprême pouvoir dont l'Eglise est seule maîtresse, quand il s'agit de fixer l'étendue et les limites du canon sacré. C'est, en effet, sous peine d'être hérétique que nous sommes tenus d'accepter le catalogue déterminé à Trente et confirmé au Vatican. Par là, le magistère doctrinal nous donne la mesure de son autorité sur les Saintes Lettres, en même temps que la rigueur de l'obligation qu'il nous impose atteste la souveraine infaillibilité dont il jouit et la valeur absolue de sa décision. Aussi, après avoir solennellement assigné la raison *ontologique* de la canonicité des Saints Livres : « *propterea quod, Spiritu Sancto inspirante, Deum habent* « *auctorem* », les Pères pouvaient, solennellement aussi, déclarer et proclamer la raison *logique* de la canonicité, le moyen par lequel nous est assurée et garantie la connaissance discriminative des écrits inspirés : « *quia ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* (5) ».

(1) Præf. in Judith ; M. L., XXIX, 39. Cf. à ce sujet Héfélé, Conc., t. II, p. 130.

(2) Mansi, Concil., t. IX, 223-227.

(3) Ibid., t. X, p. 624.

(4) Enchir. bibl., Romæ, typ. vat., p. 10, n° 32.

(5) Ibid., p. 21, n° 62.

CHAPITRE QUATORZIÈME

—

L'inerrance biblique

Toute proposition énonciative est susceptible de vérité ou de fausseté, dans l'ordre ontologique comme dans l'ordre logique. Ainsi, on dira d'une énonciation qu'elle est *ontologiquement* vraie, si les termes dont elle se compose expriment bien le jugement que l'intelligence a formé et que la raison pratique entend communiquer. Cette énonciation sera *logiquement* vraie, si le jugement qu'elle transmet est conforme à la réalité.

Par contre, une énonciation sera ontologiquememt fausse, si les termes qui la constituent traduisent mal la pensée à exprimer, la dénaturent ou l'altèrent. Pareille fausseté sera peut-être l'effet d'une maladresse : nous serons alors en présence d'un mensonge involontaire, matériel. Elle pourrait parfois être le résultat d'une intention : il y aurait alors mensonge volontaire, formel. Enfin, une énonciation sera *logiquement* fausse, si le jugement qu'elle exprime n'est pas conforme à la réalité.

Il est clair que les propositions bibliques ne sont et ne peuvent être entachées d'aucune fausseté : « *Nam supernaturali ipse virtute « ita eos (scriptores sacros) ad scribendum excitavit et movit, ita « scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quæ ipse juberet, et « recte mente conciperent* (vérité logique), *et fideliter conscribere « vellent* (sincérité), *et apte infallibili veritate exprimerent* (1) » (adresse).

Mais, lorsqu'on traite de l'inerrance biblique, c'est plutôt la

(1) Provid., Romæ, p. 37.

vérité logique de l'Ecriture que l'on envisage ; c'est la fausseté logique, appelée plus communément : l'erreur, que l'on proscrit des textes sacrés. L'inerrance biblique implique, pour les livres canoniques, l'exemption, de droit et de fait, de toute erreur.

Nous nous proposons, dans ce dernier chapitre, de démontrer l'existence de l'inerrance biblique, d'en mesurer l'extension et d'en préciser la nature.

⁂

C'est un dogme de foi qu'il n'y a et qu'il ne saurait y avoir dans l'Ecriture aucune erreur (1). Il est incontestable, en effet, que, sans être expressément définie dans aucun document émanant du magistère solennel, l'inerrance des écrits sacrés est regardée par les Souverains Pontifes et par les Conciles comme un élément fondamental de l'édifice catholique ; il est hors de doute que cette doctrine est présentée comme un objet de foi par la Tradition tout entière (2) ; il est certain que l'absolue vérité de la Bible découle en droite ligne des dogmes, formellement et explicitement définis, de l'origine divine des Saints Livres et de la véracité de Dieu (3).

Conciles et Pontifes romains ont regardé, comme appartenant au dépôt de la foi, l'inerrance absolue des Lettres inspirées. Comment interpréter autrement la pensée de Jean XXII : « *Cum inter* « *nonnullos viros scholasticos sæpe contingat in dubium revocari,* « *utrum pertinaciter affirmare Redemptorem nostrum ac Dominum* « *Jesum Christum ejusque Apostolos in speciali non habuisse ali-* « *qua nec in communi etiam, hæreticum sit censendum, diversa et* « *adversa etiam sentientibus circa illud : Nos, huic concertationi* « *finem imponere cupientes, assertionem hujusmodi pertinacem,*

(1) Ita R. P. Billot, De Insp. Sæ. Sæ, pars 2ª, cap. 3, p. 111.

« Absolutam Scripturæ sacræ inerrantiam esse firmissimum dogma catholicæ « religionis, nemo prudens negaverit. Nam etsi, in hac parte, non possit afferri « solemnis et diserta alicujus concilii vel pontificis definitio, præcise quia in « præteritis temporibus necessitas hujusmodi definitionis non occurit, satis « perspicua est universalis ac perpetua Ecclesiæ prædicatio, cui insitus cuncto- « rum fidelium sensus per omnia respondet. »

(2) R. P. Billot, ibid. « Quis enim Christianus hac de re testimonia Patrum, « non in iis statim agnoscet unum e principiis, quæ in fide nostra instar fun- « damentorum sunt. »

(3) Van Laak, Inst. théol. fund., tr. VI, fasc. IV, p. 179, Prati, 1911.

« *cum Scripturæ Sacræ, quæ in plerisque locis ipsos nonnulla* « *habuisse asserit, contradicat expresse, ipsamque Scripturam* « *sacram, per quam utique fidei orthodoxæ probantur articuli, quod* « *præmissa fermentum aperte supponat continere mendacii, ac, per* « *consequens, quantum in ea est, ejus in totum fidem evacuans,* « *fidem catholicam reddat, ejus probationem adimens, dubiam et in-* « *certam, deinceps erroneam fore censendam et hæreticam, de fra-* « *trum nostrorum consilio, hoc perpetuo declaramus edicto* (1). »

Le Souverain Pontife qualifie d'erreur et d'hérésie la doctrine affirmant que Notre-Seigneur et les Apôtres n'ont jamais possédé, ni en propre, ni en commun, aucun bien. Pourquoi cette censure sévère ? Parce que pareille thèse contredit l'Ecriture, et par conséquent, suppose ouvertement que dans l'Ecriture, il puisse se rencontrer quelque fausseté : il en résulterait que la valeur normative des Saintes Lettres ne serait pas absolue, qu'elle cesserait de s'imposer, et que notre foi, manquant de base, deviendrait douteuse et incertaine. Mais, si telle est la valeur de l'Ecriture, si tel est son rôle dans l'édification de la foi, comment supposer que son absolue véracité n'appartienne pas elle-même au dépôt de cette même foi ?

Aussi, ne devons-nous pas être surpris de voir Clément VI réclamer des Arméniens, lorsqu'il tentait de les réconcilier avec Rome, une profession de foi à l'inerrance de l'Ecriture tout entière. La quatorzième question qui devait leur être posée était ainsi formulée :

« ... *Si credidisti et credis Novum et Vetus Testamentum in omni-* « *bus libris, quos Romanæ Ecclesiæ nobis tradidit auctoritas, veri-* « *tatem indubiam per omnia continere* (2). »

On le voit, pour Clément VI, l'inerrance biblique faisait partie du dogme catholique.

Les Conciles de Florence et de Trente (3) ne jugèrent pas autrement. La vénération profonde dont l'Eglise entoure le Canon sacré, — vénération qui n'a d'égal, selon le concile de Trente, que le culte professé envers la Tradition, — pourrait sans doute s'expliquer du seul fait que les livres canoniques ont Dieu pour

(1) Enchir. bibl., Romæ, 1927, nº 29.

(2) Enchir. bibl., nº 31.

(3) Ibid., nº 32, sq. et 42 sq.

auteur, mais il n'est pas douteux que les Pères aient tout à la fois considéré dans les écrits divins et leur sublime origine, et — ce qui en est la conséquence nécessaire — leur indéfectible véracité. En attestant solennellement que Dieu était l'auteur des livres saints, ils proclamaient la foi de l'Eglise à l'inerrance de la Bible.

Ainsi l'a compris Léon XIII. Nous le voyons, en effet, affirmer, dans l'Encyclique « *Providentissimus* », l'inerrance absolue des Livres saints :

« *Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tanquam sacros et* « *canonicos recepit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto* « *dictante, conscripti sunt ; tantum vero abest ut divinæ inspira-* « *tioni error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo erro-* « *rem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat,* « *quam necessarium est, Deum, summam veritatem, nullius omnino* « *erroris auctorem esse* (1). »

Or cette doctrine, Léon XIII la démontre par un texte du concile du Vatican, simple « confirmatur » lui-même de la foi de l'Eglise, solennellement définie à Florence et à Trente :

« *Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ, solemni etiam sen-* « *tentia in Conciliis definita Florentino et Tridentino ; confirmata* « *denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo* « *absolute edictum :* « *Veteris et Novi Testamenti libri integri, cum* « *omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii* (*Tridentini*) « *decreto recensentur, et in veteri latina vulgata editione habentur,* « *pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro* « *sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria* « *concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo dum-* « *taxat, quod revelationem sine errore contineant : sed propterea* « *quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent aucto-* « *rem* (2) » (Sess. 3, c. 2).

Au regard du Souverain Pontife, l'inerrance des Lettres sacrées était donc bien objet de foi et les conciles de Florence et de Trente, aussi bien que celui du Vatican, avaient solennellement attesté la croyance de l'Eglise à cette vérité.

Pie X, dans l'Encyclique « Pascendi », professe la même foi et

(1) Prov., Romæ, p. 36.

(2) Ibid., p. 37.

l'oppose aux erreurs des Modernistes. Ils ne rougissent pas d'introduire dans la Bible quelque fausseté, excusable, à leurs yeux, bien plus, légitime et « vraie ». Dépouillées de leur masque séducteur, pareilles assertions ne vont rien moins qu'à blasphémer l'Esprit-Saint, dont elles font un maître de mensonge :

« *Nos equidem, Venerabiles Fratres, quibus una atque unica est* « *Veritas, quique sacros Libros sic æstimamus, quod Spiritu Sancto* « *inspirante conscripti, Deum habent auctorem, hoc idem esse affir-* « *mamus ac mendacium utilitatis seu officiosum ipsi Deo tri-* « *buere* (1). »

La Commission pontificale des Etudes bibliques ne pouvait donc hésiter à donner officiellement le nom de dogme catholique à la doctrine de l'inerrance absolue de la Bible. Elle déclare appuyée sur ce dogme la thèse qui soutient que l'Apôtre saint Paul a toujours dans ses écrits correctement parlé de la date de la Parousie : « *Utrum, præ oculis habitis... dogmate catho-* « *lico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum* (2)... »

Tels sont, entre beaucoup, les principaux documents qui témoignent de la foi, que professa toujours l'Eglise en l'absolue vérité des Saints Livres.

*
* *

Cette foi, si souvent attestée, nous en surprenons les manifestations les plus variées dans l'œuvre théologique et exégétique des Pères et des Docteurs.

Tryphon cesse de répliquer à saint Justin. Peut-être craint-il de mettre son adversaire en périlleuse posture, peut-être a-t-il peur de l'amener à reconnaître quelques contradictions dans l'Ecriture. Qu'il se rassure : Justin ne saurait jamais admettre pareille énormité : « *Si tacuisti, propterea quod existimaveris te disputationem* « *in angustias conjicere posse, ut scripturas inter se dicerem* « *pugnare, errasti ; non enim unquam audebo id vel cogitare vel* « *dicere* (3). »

Il aimerait mieux croire, en pareilles conjonctures, qu'il ne comprend pas le texte inspiré : « *Sed, si quæ proponantur Scripturæ*

(1) Enchir. bibl., n° 273.
(2) Ibid., n° 433.
(3) Dialog. cum Tryph. ; M. G., VI, 626.

« *quæ ejusmodi esse videntur et prætextum præbent quasi esset al-* « *teri contraria, omnino persuasum habens, nullam scripturam* « *alteri contrariam esse, fatebor potius me non intelligere quæ* « *dicta sunt et iis qui scripturas inter se pugnare suspicantur, ut* « *idem potius mecum sentiant, persuadere conabor* (1). »

L'auteur de la « *Cohortatio ad gentes* » oppose avec feu les écrits bibliques aux ouvrages profanes. Sur quoi fonde-t-il principalement l'opposition ? Sur l'absolue véracité de ceux-là, sur le peu de créance que méritent ceux-ci : « *Veri nihil ex magistris vestris* « *de religione disci potest, ut qui vobis idonea suæ rerum ignora-* « *tionis documenta præbuerint* (2). » Tel est le lot des auteurs profanes. « *Sine ulla contentionis et partium studio scientiam a Deo* « *acceperunt eamque nos docuerunt* (3). » Ainsi procèdent les auteurs inspirés.

Pour saint Irénée, les Ecritures sacrées, œuvre du Verbe de Dieu et de son Esprit, sont parfaites. Sans doute, nous ne pourrons résoudre toutes les difficultés que l'exégèse rencontre. N'allons pas en conclure que l'harmonie est absente des écrits sacrés. Commettons à Dieu notre ignorance, l'infirmité de notre raison, et nous n'aurons aucune peine à tranquilliser notre foi. « *Si, om-* « *nium quæ in Scripturis requiruntur, solutiones non possumus in-* « *venire, alterum tamen Deum præter eum, qui est, non requiramus.* « *Impietas enim hæc maxima est. Cedere autem hæc talia debemus* « *Deo qui et nos fecit, rectissime scientes, quod Scripturæ quidem* « *perfectæ sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ, nos au-* « *tem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo Dei et* « *Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum indige-* « *mus* (4). »

Ecoutons saint Hippolyte commentant le prophète Daniel. Toutes les prophéties scripturaires touchant la fin des temps se réaliseront. L'Ecriture, en effet, ne ment point, et le Saint-Esprit n'a pas induit en erreur les hagiographes : « *Nihil omnino menti-* « *tur Scriptura, neque in errorem ducit Spiritus Sanctus prophe-* « *tas, per quos Deo placuit voluntatem suam manifestare homini-*

(1) Ibidem.

(2) M. G., VI, 256.

(3) Ibidem.

(4) Adv. Hœr., II, 28, 2-3; M. G., VII, 804 sq.

« *bus, ut hæc fieri videntes ne fallamur neque utpote mira hæc ob-*
« *servantes turbemur.* (1) »

Penser autrement, refuser de tenir pour vraies les affirmations des Livres saints, c'est un crime, une chute dans l'hérésie, dit saint Basile : « *Est igitur fides assensus haud hæsitans super iis,* « *quæ audita sunt, veritatem eorum, quæ Dei munere prædicata* « *sunt, persuasissimam habens... Quodsi... fidelia sunt omnia man-* « *data eius,... facta in veritate et æquitate... manifestus a fide lap-* « *sus est ac superbiæ crimen, si quis aut quidquam eorum, quæ* « *scripta sunt reprobet, aut aliquid, ex iis quæ scriptis mandata* « *non sunt, introducat* (2). »

La pensée des Pères Grecs n'est donc pas douteuse. Qu'il nous soit permis de citer, pour les entendre tous, saint Jean Chrysostome, le grand témoin de nos dogmes en Orient. En deux passages fort nets, le saint Docteur nous expose sans ambages sa manière de voir. C'est tout d'abord dans une homélie sur la guérison du paralytique descendu au travers du toit. Païens, juifs, *hérétiques*, accusent ici les Evangiles de contradiction. Il n'en est rien : « *Gentiles et Iudæi et hæretici utique reprehendunt evangelistas* « *tamquam inter se pugnantes ac dissonantes. Atqui non ita res se* « *habet, absit : una est Spiritus gratia, qua cuiusque anima move-* « *tur : at ubi Spiritus est, gratia, caritas, gaudium, pax ; bellum* « *non est, nec discordia, nec pugna, nec ulla contentio* (3). »

L'inspiration divine garantit invinciblement les divers auteurs sacrés de toute opposition contradictoire. Aussi, dans les péricopes qui paraissent s'exclure, ne faut il voir, selon le patriarche de Constantinople, que des aspects variés d'une réalité unique. C'est dans la première homélie sur l'Evangile de saint Mathieu que nous lisons ce principe classique d'exégèse : « Autre chose est la diversité, autre chose la contradiction (4). ».

Il atteste que, même en face des difficultés, ce n'était pas la pensée d'une erreur possible qui venait à l'esprit des Pères. Non, toujours et partout, devant les versets les plus troublants, comme

(1) Comm. in Dan. l. 4, ch. 6; éd. Bonwetsch, G. B. I, 1897.

(2) De fide, n° 1; M. G., XXI, 678, 9.

(3) Hom. in Par. demiss., n° 3; M. G., LI, 53.

(4) Hom. 1ª in Matth., n° 26; M. G., LVII, 16, 21.

en face des péricopes les plus limpides, une règle domine toute leur exégèse : « *Scriptura sine errore est* »(1)

Les Pères latins n'auront point une conception différente de l'inerrance biblique. Benoît XV s'applique, dans l'Encyclique « Spiritus Paraclitus », à mettre en relief la pensée de saint Jérôme. En hagiographie, n'est-il pas le maître incontesté ? « *Vir* « *maxime catholicus et sacræ legis peritissimus* (2), *catholicorum* « *magister* (3). »

Or, c'est à la Bible que saint Jérôme recourait, comme à un arsenal inépuisable, quand il s'agissait de résoudre quelque controverse. Helvidius a nié la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu. Jérôme répond : Il est écrit que Dieu est né d'une Vierge, cela suffit : nous le croyons :

« *Ut hæc quæ scripta sunt non negamus, ita ea quæ non sunt* « *scripta renuimus. Natum Deum esse de Virgine credimus, quia* « *legimus* ; *Mariam nupsisse post partum non credimus, quia non* « *legimus* (4). »

Toute l'Écriture revêt pour lui l'autorité de Dieu même : rien ne saurait résister à ses arguments :

« *Nec parentum, nec majorum error sequendus est, sed aucto-* « *ritas Scripturarum et Dei docentis imperium. Cum divinis Scrip-* « *turis fueris eruditus, et leges earum ac testimonia vincula scieris* « *veritatis, contendes cum adversariis, ligabis eos et vinctos duces* « *in captivitatem, et de hostibus quondam atque captivos liberos* « *Dei facies* (5). »

Eloquent commentaire, n'est-il pas vrai, du « *Veritas liberabit vos* » de l'Evangile selon saint Jean. On comprend qu'une telle estime de l'autorité des Saintes Lettres rejetait bien loin le soupçon qu'elles pussent par endroits contenir quelques erreurs. Ecrivant à sainte Marcelle, avant de résoudre une difficulté afférente au lieu où le Christ mourut, il commence par bien établir ce principe qu'il ne saurait se rencontrer aucune contradiction dans la Bible :

(1) Chrys., In Io., XII, 39 ; M. G., LIX, 406.

(2) Sulp. Sev., Dial., I, 7 ; M. L., XX, 188 ; Enchir. bibl., n° 457.

(3) Ioh. Cassian., De Incarn., VII, 26 ; M. L., L. 256 ; Ench. bibl., n° 437.

(4) Adv. Helv., XIX ; M. L., XXIII, 203 ; Enchir. bibl., n° 462.

(5) Ep. 78 ; M. L., XXII, 714 sq. ; Enchir. bibl., n° 462.

« *Primum te scire volumus, omnem Sanctam Scripturam non* « *posse esse sibi contrariam* (1). »

Et c'est sous de multiples formes que le saint Docteur répète cet axiome :

« *Scriptura mentiri non potest* (2). *Nefas dicere Scripturam men-* « *tiri* (3), *immo solum errorem nominis in ejus verbis admittere* (4). « *Cum videatur Scriptura esse contraria utrumque verum est, cum* « *diversum sit* (5). »

En termes moins absolus, saint Augustin proclame, comme saint Jérôme, l'inerrance des écrits canoniques. S'agit-il d'affirmations bibliques concernant les phénomènes physiques, l'évêque d'Hippone entend que l'Ecriture n'enseigne rien d'inexact. Aussi tout ouvrage profane est plein d'erreurs et de faussetés s'il contredit les Lettres sacrées :

« *Quidquid de quibuslibet suis voluminibus his nostris litteris,* « *i. e. catholicæ fidei, contrarium protulerint, aut etiam aliqua fa-* « *cultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissi-* « *mum* (6). »

Saint Augustin n'avait, sans doute, pas tort de condamner, sur la foi de l'Ecriture, les ouvrages scientifiques de son temps en opposition avec elle. Peut-être exagérait-il un peu l'autorité de la Bible en ce domaine : il reste que la déclaration du saint Docteur atteste hautement sa croyance à l'inerrance absolue des livres inspirés.

Mais c'est peut-être dans une lettre à saint Jérôme qu'il affirme avec le plus de force sa conviction : « *Ego fateor caritati tuæ,* « *solis iis Scripturarum libris, qui canonici vocantur, didici hunc* « *timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scri-* « *bendo aliquid errare firmissime credam. Ac si aliquid in iis offen-* « *derim litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud* « *quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecu-*

(1) Ep. 46 ; M. L., XXII, 486.

(2) In Jer., XXXI, 35 sq. ; M. L., XXIV, 885 ; Ench. bibl., 463.

(3) In Nah., I, 9 ; M. L., XXV, 1238 ; Ench. bibl., 463.

(4) Ep. 57, VII, 4 ; M. L., XXII, 573 ; Ench. bibl., 463.

(5) Ep. 36, XI, 2 ; M. L., XXII, 557 ; Ench. bibl., 464.

(6) De Gen. ad litteram, I, 21-41 ; M. L., XXXIV, 262.

« *tum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambi-* « *gam* (1). »

Pères grecs et latins sont donc unanimes à proclamer la suprême véracité de l'Ecriture. Ils témoignent en faveur de cette doctrine avec un tel ensemble, en des termes si nets, et pour des raisons si graves, que, sans nul doute, pareille vérité revêtait à leurs yeux la valeur d'un dogme : penser autrement, c'est perdre la foi (saint Basile), ce sont les païens, les juifs, les hérétiques qui admettent l'erreur dans l'Ecriture (saint Jean Chrysostome).

Les théologiens ne firent que mettre davantage en évidence le caractère « révélé » de l'autorité souveraine et de la suprême véracité des livres canoniques. Nous ne citerons que les textes les plus éloquents.

« *Hoc tamen tenendum est,* écrit saint Thomas, *quod quidquid in* « *sacra Scriptura continetur, verum est. Alias, qui contra hæc sen-* « *tiret, esset hæreticus* (2). »

Entendons Canus : « *Libros sacros et canonicos appellamus, quos,* « *Spiritu Sancto dictante, sacri auctores exceperunt. Quos igitur* « *tales esse constiterit, eos dubio procul certissimos ac verissimos* « *esse credemus. Nisi enim fundamentum hoc fideliter jeceris, cor-* « *ruet civitas illa Dei* (3). »

Bellarmin : « *Nostro sæculo, inquit, Erasmus eamdem hæresim* « *renovavit, siquidem in annotationibus suis ad 2um et 27um caput* « *Matthæi, non obscure scripsit non esse metuendum ne totius Scrip-* « *turæ corruat auctoritas, si levis aliquis error in ea deprehenda-* « *tur, præsertim cum Evangelistas memoria lapsos Augustinus* « *concedat, et negari nullo modo posse videatur* (4). »

Qui ne voit quel sens profond prennent, en présence de ces textes, où se reflète toute la Tradition, les paroles de Léon XIII, au sujet de l'inerrance biblique : « *Hæc est antiqua et constans fides Ecclesiæ* (5) ».

(1) Ep. 82 ; M. L., XXXIII, 277.

(2) Quodl. XII, art. XXVI, ad 1um.

(3) De loc. theol., II, ch. 1.

(4) De Verbo Dei, I, chap. 6.

(5) Provid., Romæ, p. 36.

*
* *

Mais pourquoi citer tant de témoins, quand la raison suffit à tirer, de prémisses formellement révélées et proclamées telles par le magistère infaillible, le dogme de l'absolue véracité des écrits inspirés ?

Il est de foi, en effet, que Dieu est l'auteur des livres saints. Tout notre travail n'a visé qu'à soumettre à l'analyse ce dogme que nous croyons. Or la conséquence immédiate de cette vérité, c'est que la Bible est le livre de Dieu, c'est que les affirmations de la Bible sont les paroles de Dieu.

Sans doute, il y a lieu de bien entendre cette formule et de lui donner l'interprétation nuancée qu'elle réclame, selon le mode de provenance divine des affirmations auxquelles on l'applique. L'affirmation solennelle, rapportée au chapitre III de l'Exode : « Je suis celui qui Est », est une parole de Dieu ; la recommandation de saint Paul à Timothée : « Apporte mon manteau », est aussi une parole de Dieu. Qui ne soupçonnerait que ces deux propositions sont paroles de Dieu à des titres divers ?

La recommandation de saint Paul est parole de Dieu en vertu de sa scription, qui a Dieu pour auteur : c'est Dieu qui a écrit — composé et rédigé, — par saint Paul et avec saint Paul, cette proposition impérative.

La solennelle déclaration du Sinaï est parole de Dieu, non seulement en vertu de sa scription, qui a Dieu pour auteur, mais aussi en vertu de son caractère intrinsèque.

Dans le cas de saint Paul, Dieu compose et rédige, comme cause principale, une proposition qui, produite en dehors de l'inspiration, serait humaine : elle n'est parole de Dieu que parce qu'inspirée.

Dans le cas de la révélation mosaïque, l'affirmation de Iahvé serait encore une parole de Dieu, même si Moïse l'avait rapportée dans un récit, dont Dieu n'eût pas été l'auteur.

On voit donc les nuances qui peuvent affecter l'expression « parole de Dieu » appliquée aux écrits bibliques. Mais les nuances n'empêchent pas de saisir l'élément commun, qui donne aux affirmations des livres inspirés leur caractère éminemment spé-

cial : elles ont Dieu pour auteur. La définition du Concile du Vatican a fixé sur ce point la foi de l'Eglise (1).

Mais s'il faut croire de foi catholique à l'origine divine des livres canoniques, nous devons aussi faire un acte de foi à la véracité suprême de Dieu : il ne peut ni se tromper, ni nous tromper ; il ne saurait rien affirmer qui ne soit conforme à la réalité. *Est autem Deus verax* (2), écrivait saint Paul dans l'Epître aux Romains.

L'inerrance biblique se déduit donc de deux prémisses révélées, ou, plus simplement, elle est une conséquence rigoureuse, un corollaire métaphysique de l'inspiration. C'est sous cette forme

(1) Mgr Chauvin, op. cit., p. 205 sq., analyse longuement cette notion de « *parole de Dieu* » et note avec précision les diverses applications qu'elle reçoit dans la Bible : sont paroles de Dieu et d'autorité divine, en eux-mêmes et par eux-mêmes, tous les textes authentiques de la Bible qui renferment des assertions ou des paroles prononcées par Dieu ou par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; tous les textes aussi de la Bible, qui relatent :

1° Des paroles dites par les Anges.

2° Des paroles dites par les Apôtres et les Prophètes comme tels.

3° Des paroles dites sous l'influence de l'inspiration (ad loquendum, sans doute ?) par des hommes inspirés transitoirement d'en-haut.

4° Des assertions reflétant une doctrine commune, soit dans l'Eglise, soit dans l'ancienne Synagogue.

5° Des discours approuvés explicitement ou équivalemment, soit par Dieu, soit par Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit par l'auteur sacré qui les relate, soit par un autre écrivain inspiré qui les cite.

6° Tous les textes doctrinaux authentiques de la Bible, y compris ceux où l'écrivain sacré parle en son nom personnel.

7° Tous les textes historiques, où l'auteur sacré parle et raconte, sous l'influence de l'inspiration, y compris même ceux où il emploie des termes vagues, des « à peu près », et où il s'exprime avec doute.

8° Tous les textes contenant soit des préceptes édictés par Dieu directement, ou par l'écrivain sacré au nom de Dieu, soit des lois qui, en raison de leur nature, ou pour d'autres motifs, méritent d'être regardées comme de droit divin.

Ne sont pas paroles de Dieu en eux-mêmes et par eux-mêmes, mais seulement en raison de leur insertion dans la Bible :

1° Les assertions émises par les prophètes ou les Apôtres en dehors de leur charge.

2° Les paroles des personnes non inspirées.

3° Les assertions désapprouvées par Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par les auteurs sacrés, ou par la simple raison elle-même.

4° Les phrases qui renferment des paroles mensongères, injurieuses ou blasphématrices.

5° Les phrases exprimant les sentiments personnels de l'auteur sacré, ou encore ce qu'il a pensé et dit de lui-même autrefois en dehors de l'inspiration.

(2) Rom., III, 4.

abrégée que nombre de Pères et tous les théologiens présentent l'argument que nous venons d'expliciter. C'est également sur l'inspiration que Léon XIII, Pie X et Benoît XV font reposer leur doctrine commune de l'inerrance absolue des Livres saints.

*
* *

L'inspiration nous apparaît donc comme la raison ontologique de l'absolue véracité des Lettres sacrées. Il est, par conséquent, métaphysiquement impossible de révoquer en doute l'inerrance d'un passage de la Bible, sans contester du même coup son inspiration : s'il est inspiré, il *est exempt d'erreur*, il *ne peut* contenir d'erreur ; s'il contient quelque erreur, il *n'est pas*, il *ne peut pas* être inspiré.

Dès lors, l'étendue de l'inerrance biblique se mesure sur l'étendue de l'inspiration. Aussi est-ce *ordinairement* à restreindre le champ d'action de l'inspiration que se sont appliqués les critiques dont l'exégèse était gênée par le privilège de nos Livres saints.

Nous avons dit : ordinairement. Pour être exact, en effet, nous devons avouer que des hommes éminents, des philosophes même, n'ont pas vu la connexion étroite qui reliait entre eux les concepts de l'inspiration et de l'inerrance de l'Ecriture. Mgr d'Hulst a exposé, en ami, semble-t-il, leur pensée, dans un article célèbre, publié par le Correspondant :

« A l'aile gauche, se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, et il serait cependant l'inspirateur de tout l'ouvrage. Comment cela ? C'est qu'autre chose est *révéler* et autre chose *inspirer*. La révélation est un enseignement divin, qui ne peut porter que sur la vérité. L'inspiration est une action motrice, qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse, le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale ; mais on admettrait que la préservation ne va pas au delà ; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Eglise. La *promesse d'inerrance* n'a été faite à l'Eglise que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute, la Bible n'est pas seulement infaillible comme l'Eglise, elle est inspirée. Mais si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère

t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré ; peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et les mœurs ; peut-être les autres énoncés, que l'inspiration ne garantirait pas, sont-ils seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs ; peut-être le Dieu inspirateur, qui aurait pu redresser, même en pareils cas, les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire. »

L'inspiration n'entraînerait donc l'inerrance, d'après l'hypothèse exposée par Mgr d'Hulst, que dans les matières de foi ou de mœurs (1).

Telle était aussi la pensée de Bonaccorsi : « *A priori, anzi, nep-* « *pure repugnerebbe, che l'asserzione dell' agiografo, in cose pura-* « *mente profane, potesse, nonobstante quella direzione ed assis-* « *tenza* (influx inspirateur) *essere oggetivamente erronea* (2) ».

Mais ce courant de doctrine, nettement arrêté par l'Encyclique « *Providentissimus* », n'était, en réalité, qu'un effort désespéré pour défendre, en admettant l'extension de l'inspiration à toutes les affirmations de la Bible, des conclusions concernant l'inerrance, que l'on avait établies en réduisant le champ de l'influx inspirateur.

C'est, en effet, en restreignant la portée de l'influx divin que plusieurs auteurs crurent pouvoir limiter le domaine de l'inerrance biblique. Les uns, avec Holden, refusèrent d'étendre l'inspiration au delà des vérités intéressant la foi ou les mœurs : dogmes et conclusions annexes.

« Le secours spécial, divinement accordé à l'auteur de tout « écrit reçu dans l'Eglise comme parole de Dieu, s'étend seulement « aux passages, soit purement doctrinaux, soit en relation avec des « passages doctrinaux (3). »

D'autres, M. Lenormant, par exemple, précisent ce qu'il convient d'entendre par « choses touchant la foi et les mœurs » et limitent ainsi l'inspiration aux « enseignements surnaturels » contenus dans les Ecritures (4).

(1) Correspondant, t. 173, année 1893, p. 222 sq. (« Auctor die 23 decembris « ejusdem anni, litteris ad sedem Apostolicam directis, sententiam suam re- « tractavit ». Note du R. P. Höpfl. Op. cit., p. 42.)

(2) Questione bibliche, p. 250.

(3) Divinæ fidei analysis, l. I, ch. V, lect. 1.

(4) Les origines de l'Histoire. Préf., p. 7 sq. « En ce qui touche spécialement « aux questions bibliques, dont un point est traité dans le présent ouvrage, je

De même, Salvatore di Bartolo soustrait à l'influx divin, proprement inspirateur, les choses profanes : « *La divina Inspira-* « *zione, o l'intervento sopranaturale non si estende agli elementi* « *accessorii dei fatti narrati nei libri della Sancta Scrittura. Non* « *vi ha ispiratione o intervento sopranaturale nelle materie es-* « *trance all' ordine religioso* (1). »

Le Cardinal Newman, lui, se contentait de nier l'inspiration des « *obiter dicta* », choses « de peu d'importance, sans rapport avec la foi ou la morale » (2).

Tel fut le procédé le plus habituellement employé pour échapper aux exigences de l'inerrance absolue des écrits inspirés. Le subterfuge pouvait être adroit, à coup sûr il était logique, mais il n'était pas catholique. L'inspiration s'étend à toutes les parties des Livres saints.

Le Concile du Vatican l'avait attesté. La Constitution « *Dei Filius* » mettait, en effet, bien en relief la connexion d'ordre causal qui existait entre la canonicité des Livres saints et leur provenance divine : les Livres saints sont canoniques, parce que Dieu en est l'auteur : « *Eos vero* (*libros*) *Ecclesia pro sacris et canonicis habet,* « *non ideo... sed propterea quod, Spiritu Sancto inspirante cons-* « *cripti, Deum habent auctorem* (3). »

Nous l'avons dit en expliquant la formule conciliaire : l'inspiration nous y est donnée comme la raison ontologique de la canonicité. Dès lors, l'inspiration s'étend à tout ce qui est canonique. Or les Livres saints ne sont pas seulement canoniques dans leur ensemble, dans leurs parties dogmatiques ou morales, dans les passages renfermant un enseignement surnaturel ; ils sont canoniques dans leur intégrité, même lorsqu'ils traitent de choses profanes, même dans les incidentes sans importance au moins apparente, même dans les « *obiter dicta* » C'est toujours le Concile qui l'affirme :

« crois fermement à l'inspiration divine des Livres saints, et je souscris avec une « entière soumission aux décisions doctrinales de l'Eglise à cet égard. Mais je « sais que ces décisions n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, « touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire aux enseignements surnaturels con- « tenus dans les Ecritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écri- « vains sacrés se retrouve tout entier. »

(1) Criteri theologici, cr. 9, prop. neg., 2.

(2) Cf. Version française par Beurlier. Corr., 1884, pp. 682-694.

(3) Enchir. bibl., n° 62.

« *Si quis Sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis par-*
« *tibus, prout illos Sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris*
« *et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse ne-*
« *gaverit, A. S.* (1). »

« *Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis par-*
« *tibus, prout in ejusdem Concilii* (*Tridentini*) *decreto recensentur,*
« *et in Veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et cano-*
« *nicis suscipiendi sunt* (2). »

L'inspiration s'étend donc à toutes les parties des livres de la Bible : il n'était pas permis à un catholique d'en douter après les déclarations conciliaires. Léon XIII dut revenir pourtant sur ce sujet dans l'Encyclique « *Providentissimus* ». Il le fit avec une grande netteté et une extrême précision.

« *Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum*
« *Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum auc-*
« *torem errasse. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis*
« *difficultatibus se expediunt id nimirum dare non dubitantes ins-*
« *pirationem ad res fidei morumque, nihil præterea pertinere, eo*
« *quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum cum agitur, non*
« *adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis propen-*
« *datur, quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque in-*
« *tegri, quos Ecclesia tanquam sacros et canonicos recipit, cum om-*
« *nibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt* (3). »

Le Souverain Pontife ne faisait qu'expliciter la conclusion formellement contenue dans les deux textes de la Constitution « *Dei Filius* » déjà cités.

Par la bouche de Léon, c'était d'ailleurs toute la Tradition qui parlait. C'était la voix d'Origène, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme et de saint Augustin que l'on entendait. C'était la pensée de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Roger Bacon, de Bañez, de Suarez, de Bellarmin, qui s'exprimait. L'Eglise n'avait jamais douté que l'inspiration ne s'étendît à toutes les parties de l'Ecriture.

Mais qu'entendre par « parties » ? L'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » ne nous permet pas d'en douter : il s'agit de toutes les

(1) Enchir. bibl., n° 64.
(2) Enchir. bibl., n. 62.
(3) Provid., Romæ, p. 36.

« propositions » ayant un sens. C'était la pensée de saint Jérôme, et Benoît XV l'approuve explicitement :

« *Non modo id universe affirmat quod omnibus sacris scriptori-*
« *bus commune est, ipsos in scribendo Dei Spiritum secutos, ut om-*
« *nis sensus omniumque sententiarum Scripturæ Deus causa*
« *princeps habendus sit ; sed etiam quod uniuscujusque proprium*
« *est, accurate dispicit* (1). »

Aucune proposition biblique qui ne soit inspirée : « *Omne id*
« *quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet as-*
« *sertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto* (2). »

On se rend compte, dès lors, de l'extension de l'inerrance biblique. Elle atteint toutes les propositions de l'Ecriture, puisque toutes sont inspirées. La seule question, qui puisse désormais se poser est celle-ci : comment *se vérifie la notion d'inerrance* dans les diverses propositions des Saints Livres ? Quelles exigences comporte le privilège insigne dont la Bible est le sujet ?

***

Pour bien analyser le concept de l'inerrance biblique, pour bien en noter toutes les particularités, il y a lieu, croyons-nous, de distinguer les deux aspects qu'il présente aux considérations dont il est l'objet. Peut-être lirait-on, sur ce sujet délicat, moins d'affirmations équivoques, si la distinction, que nous voulons suggérer, se pouvait défendre. Le concept d'inerrance implique deux éléments : le premier, négatif, c'est *l'exclusion de la fausseté logique ;* le second, positif, c'est la *présence de la vérité.* Sans doute, ces deux éléments s'impliquent, comme s'impliquent, dans le concept de justification, la destruction de la faute et l'infusion de la grâce sanctifiante. Mais s'ils s'impliquent, il peuvent cependant donner lieu à des considérations distinctes et nous pensons que ces distinctions pourraient apporter quelque lumière aux débats parfois confus dont l'inerrance est l'objet.

Envisageons d'abord l'élément négatif. Il n'est pas susceptible de *réalisations plus ou moins parfaites, ni de degrés* : la fausseté logique est absolument *exclue de toute proposition* biblique ; *aucune* ne saurait être entachée d'erreur si minime que l'on suppose

(1) Ench. bibl., n° 461.
(2) Ench. bibl., n° 433.

la tache, si brève que soit la proposition. Qu'il s'agisse de dogme ou de morale, de sciences physiques ou d'histoire, on ne saurait sur aucun point, relever, dans l'écrit divin, quelque inexactitude (1). Cet aspect du dogme de l'inerrance biblique est bien celui que nous présentent surtout les Pères et les Docteurs de l'Eglise. En voici les conséquences :

1° Si nous surprenons entre certaines données — prétendues définitives — de livres profanes et certaines propositions bibliques bien interprétées, d'*évidentes* contradictions, nous devons tenir que l'erreur n'est pas dans la Bible, mais certainement dans l'écrit profane. Dans ce cas, l'affirmation célèbre de saint Augustin revêt toute sa valeur : « *Quidquid de quibuslibet suis volumi-* « *nibus his nostris litteris, id est catholicæ fidei contrarium protu-* « *lerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubita-* « *tione credamus esse falsissimum* (2). »

2° Tout genre littéraire *fallacieux*—narration libre, roman historique, récit mystique — doit être écarté de la Bible. De tels procédés, marqués au coin de nos imperfections et de nos déficiences, sont indignes de l'Auteur divin des Lettres sacrées. Aussi les inventeurs de pareilles « vanités » sont-ils vivement repris par les théologiens, soucieux de la pureté de la foi. Entendons le R. P. Billot :

« *Quod nulla est forma litteraria apud homines recepta, quam res-* « *puat inspiratio Spiritus Sancti, falsum est, si intelligatur de for-* « *mis litterariis quas ipsi fingunt, præcipue vero de ineffabili illa* « *forma litteraria historiæ orientalis, quæ proportionaliter se habet* « *sicut forma medicinæ artis apud Molière. Falsum est, inquam,*

(1) Sp. Par., Ench. bibl., n° 467. « Quibus sane præceptis et finibus (Leo- « nis XIII et Patrum) nequaquam recentiorum illorum continetur opinio, qui, « inducto inter elementum Scripturæ primarium seu religiosum et secunda- « rium seu profanum discrimine, inspirationem quidem ipsam ad omnes sen- « tentias, immo etiam ad singula librorum verba pertinere volunt, sed ejus ef- « fectus, atque in primis erroris immunitatem atque absolutam veritatem, ad « elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant. Eorum « enim sententia est, id unum, quod ad religionem spectet, a Deo in Scriptu- « ris intendi ac doceri ; reliqua vero, quæ ad profanas disciplinas pertineant et « doctrinæ revelatæ, quasi quædam externa divinæ veritatis vestis, inserviant, « permitti tantummodo et scriptoris imbecillitati relinqui. Nihil igitur mirum, « si in rebus physicis et historicis aliisque similibus satis multa in Bibliis oc- « currant, quæ cum hujus ætatis bonarum artium progressionibus componi « omnino non possint. »

(2) De Gen. ad litt. — I, 21, n 41 ; M. L., XXXIV, 262.

« *et falsum erit, quamdiu erit verum quod defectus nostros ignoran-*
« *tias nostras, vitia nostra, temeritates et vanitates nostras inspira-*
« *tio divina non capit... Defectuum nostrorum corrector est Deus,*
« *non susceptor* (1). »

La Commission pontificale des Etudes bibliques devait refuser d'enregistrer de semblables systèmes. Au doute ainsi posé : « *Utrum admitti possit, tanquam principium rectæ exegeseos, sen-*
« *tentia quæ tenet Sacræ Scripturæ libros, qui pro historicis ha-*
« *bentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam*
« *et objective veram quandoque narrare, sed speciem tantum his-*
« *toriæ præ se ferre, ad aliquid significandum a proprie litterali*
« *seu historica verborum significatione alienum?* » elle répondit : « *Negative, excepto tamen casu, nec facile, nec temere admit-*
« *tendo, in quo, Ecclesiæ sensu non refragante ejusque salvo judicio,*
« *solidis argumentis probetur hagiographum voluisse non veram*
« *et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma his-*
« *toriæ parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litte-*
« *rali seu historica verborum significatione remotum propo-*
« *nere* (2). »

C'était bannir à jamais des méthodes d'exégèse l'hypothèse de récits *en apparence* historiques, mais, en réalité, totalement ou partiellement *fictifs*, destinés seulement à présenter, sous les dehors trompeurs d'une narration, nullement ou imparfaitement objective, un enseignement dogmatique ou moral. Que l'on ne se laisse pas, en effet, séduire par la restriction apportée au « negative » de la réponse. L'exception admise, en théorie du moins, est telle que si, en pratique, elle se réalisait, nous ne serions plus en face du genre littéraire réprouvé, mais en face d'une *parabole*, d'une *allégorie*, d'un « *masal* » : l'apparence trompeuse aurait cessé d'être, l'aspect fallacieux du procédé n'existerait plus : on serait en présence d'un genre « franc » et sincère (3).

(1) Op. cit., p. II, cap. 4, p. 145.

(2) Ench. bibl., n° 154.

(3) Il semble bien, dès lors, que la C. B. ait surtout eu pour but de refréner les incorrections de langage. Les équivoques dont elles s'enveloppaient pouvaient induire en erreur des esprits peu avertis. Le R. P. Höpfl nous paraît commenter judicieusement ce décret. (Tract. de Insp., Romæ, 1923.)

« Ex hac decisione colligi possunt ea quæ sequuntur :

« 1° Quod attinet genera litteraria, non potest esse sermo de principio univer-
« sali, quod quasi a priori in explicandis libris sacris adhiberi liceat.

« 2° In quolibet casu particulari ante omnia sensus Ecclesiæ considerandus est.

3° On ne peut, en règle général résoudre une difficulté d'exégèse, où se trouve engagée l'inerrance biblique, en alléguant que le texte litigieux faisait partie d'un document profane, implicitement, ou mieux, *tacitement cité* par l'écrivain sacré,

Toute citation proprement *implicite* laisse, en effet, au livre qui la rapporte, la responsabilité juridique des affirmations qu'elle contient. Nul témoin n'apparaît, autre que l'auteur de l'ouvrage qui cite : c'est donc *à cet auteur* et *à son écrit*, que la responsabilité incombe des propositions citées. La Bible ne saurait échapper à cette loi. Si donc elle cite implicitement, tacitement, c'est *à*

« Quodsi Ecclesia semper absque hæsitatione aliquem librum pro vere historico « habuit, ab hac sententia non est recedendum.

« 3° Si vero e sensu Ecclesiæ nihil certi desumi potest, ipsa libri indoles exami- « nanda erit, ut inde eruatur, utrum et in quantum hagiographus habuerit « intentionem tradendi veram historiam. In genere præsumendum est ipsum « veram historiam scribere voluisse, unde contrarium non facile nec temere « affirmandum est. Valet enim principium a *S. Augustino* propositum et a « Leone XIII in litteris encyclicis « Providentissimus Deus » approbatum : « A « litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio « tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere. » Talis necessitas e. g. esset « absoluta impossibilitas componendi narrationem biblicam cum facto historico « de quo aliunde certissime constaret.

« 4° Admittitur tamen possibilitas, quod liber biblicus sub specie et forma « historiæ contineat parabolam, allegoriam, vel factum historicum docendi et « ædificandi causa liberius expositum. Possunt ergo in S. Scriptura esse libri « vel partes librorum, in quibus secundum *externam apparentiam* proponitur « historia, in veritate tamen exhibetur allegoria vel parabola sub involucro « facti historici. Et hoc videtur esse, quod recentiores interpretes sub historia « secundum apparentiam intelligunt, ridiculum enim esset et absurdum asserere « in sacris libris narrari historiam *secundum apparentiam* ; potest quidem phæ- « nomenon naturæ secundum sensibilem apparentiam describi non vero fac- « tum historicum. »

« 5° Attamen a posse ad esse non valet illatio. Ideo debet in quolibet casu « solidis argumentis demonstrari sub externa specie historiæ exhiberi allego- « riam vel narrationem liberiorem. Difficultas historica quæ primo intuitu « videtur esse insolubilis, nondum præbet rationem sufficientem negandi indo- « lem historicam alicuius libri. Vitandum est in hac re vitium *petitionis principii*, « sicut optime notat *Gottsberger* : « Quod liber Iudith exhibeat narrationem « fabulosam, non eruitur ex indole ipsius narrationis, sed affirmatur propter « apparentes errores historicos ; quod liber Ionae sit Midrasch, ratio desumitur « ex miraculis omnino insolitis quæ in ipso narrantur. Quod historia primor- « dialis libri Geneseos adnumerari debeat generi litterario traditionis popularis, « non colligitur ex eo, quod magnopere differat ab aliis narrationibus biblicis « quarum historicitas ab omnibus admittitur, sed potius asseritur propter du- « bium, an omnia quæ in ipsis narrantur, fide digna sint. » Si quis hoc modo « procederet, posset veritatem historicam omnium fere librorum S. Scripturæ « in dubium vocare vel negare, quia in omnibus inveniuntur difficultates vel « narrantur miracula. »

son compte que l'on mettra les citations et leur contenu, et si les affirmations citées ne sont pas exemptes d'erreur, on introduira dans le Livre sacré *des inexactitudes, des faussetés.*

Aussi la Commission pontificale des Etudes bibliques a-t-elle rejeté les prétentions des exégètes qui osaient inférer du *fait* d'une citation *proprement implicite, vraiment tacite,* à la *possibilité d'une erreur* au sein du document inséré dans la Bible. Voici le doute que présente cette thèse, et la réponse qui la réprouve :

« *Utrum ad enodandas difficultates, quæ occurrunt in nonnullis* « *Sacræ Scripturæ textibus, qui facta historica referre videntur,* « *liceat exegetæ catholico asserere agi in his de citatione tacita vel* « *implicita documenti, ab auctore non inspirato conscripti, cujus* « *adserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua fa-* « *cere intendit, quæque* ideo ab errore immunia haberi non pos- « sunt? *Negative, excepto casu in quo, salvis sensu et judicio Ec-* « *clesiæ, solidis argumentis probetur : 1° hagiographum alterius* « *dicta vel documenta revera citare ; 2° eadem nec probare, nec sua* « *facere, ita ut* « jure » *censeatur non proprio nomine loqui* (1). »

Il ne faut donc pas, en analysant cette réponse, se laisser éblouir par la restriction. Les mêmes remarques, en effet, s'imposent, que nous avons déjà faites, en commentant la réponse précédente. Le cas excepté doit revêtir de telles particularités que, pratiquement, la citation devient *explicite,* et dès lors, cesse *loyalement* d'appartenir en propre, pour les affirmations qu'elle contient, à l'auteur qui la rapporte. On comprend qu'une citation de ce genre puisse, *même entachée d'erreur,* prendre place dans la Bible. Mais nous sommes loin du cas supposé par les partisans des citations implicites : dans l'hypothèse admise par la réponse mentionnée, il est *juridiquement impossible* d'attribuer au livre saint, l'erreur contenue dans le document cité.

Le R. P. Billot a finement remarqué l'élégance de la réponse de la Commission : « *Commissio biblica opinionem hanc* de inte- « gro rejicit, *et casus quem excipit, est revera* extra ambitum syste- « matis implicitarum citationum, *quocumque tandem modo accepti.* « *Nam secundum exaggeratos, ad enodandas difficultates occurrentes* « *in textibus Scripturæ, qui facta historica referre videntur, liceret* « *exegetæ asserere agi in his de citatione implicita, nulla etiam spe-*

(1) Ench. bibl., n° 153.

« *cialí demonstratione facta. Secundum moderatos vero, id liceret* « *exegetæ catholico*, una *tantum demonstratione facta, hagiogra-* « *phum nempe alterius dicta vel documenta citare. At Commissio* « *biblica non* unam *tantum demonstrationem necessariam esse asse-* « *rit, sed* duas : *quatenus præter factum citationis tacitæ, hoc* « *quoque solidis argumentis vult probari, hagiographum scilicet* « *documenta tacite citata nec probare, nec facere sua. Quo quidem* « *in casu evidenter constat errorem admissibilem non provenire* « *præcise ex* hoc quod citatio implicita fuit, *sed ex illo capite, cu-* « *jus probatio quæritur, et a quo tota de integro solutionis legiti-* « *mitas pendet... Recte ergo concludes Commissionem biblicam sim-* « *pliciter et absolute* confixisse *systema quod vocant citationum* « *implicitarum* (1). »

Tels sont les corollaires auxquels aboutit notre analyse de l'aspect négatif du dogme de l'inerrance biblique.

Mais il nous faut, sans plus tarder, procéder à l'analyse de l'élément positif, impliqué dans le concept d'inerrance : nous voulons parler de la vérité que tous livres saints proclament.

Il ne saurait y avoir place, lorsqu'il s'agit de l'exclusion d'erreur, pour le plus ou le moins, cette exclusion est absolue, sa réalisation ne comporte pas de degrés. Mais si nous examinons la physionomie de la vérité contenue dans la Bible, il nous faudra bien avouer qu'elle se présente à nous sous *des aspects variés*. L' « *æquatio intellectus et rei* » *est toujours formellement réalisée*, mais les réalisations en revêtent *des modes assez divers*. Nous allons essayer de décrire ces modes divers, ces aspects variés, sous lesquels s'offre à nous la vérité contenue dans les Saints Livres.

Nous trouvons dans la Bible des paraboles, des allégories. Il est clair que nous ne demanderons pas aux propositions dont elles se composent de comparaître au tribunal de l'histoire. La narration parabolique, le développement allégorique pourront être fictifs. La seule vérité logique, exigée de ces procédés littéraires, c'est *l'aptitude du thème développé à illustrer une doctrine morale ou un enseignement dogmatique*. Il n'importe à la vérité du texte sacré que Lazare et le mauvais riche, que le bon Samaritain soient des personnages concrets et historiques : les narrations des Evangiles sont vraies, du seul fait que ces personnages sont mis

(1) Op. cit., p. II[a], cap. IV, p 153.

en scène pour instruire, pour enseigner un point de dogme ou de morale. Et nous voyons que la condition est parfaitement réalisée : la parabole de Lazare n'est-elle pas un magnifique commentaire du « *Beati pauperes spiritu* », et celle du bon Samaritain une touchante invitation à l'amour des ennemis ?

La Bible nous présente aussi des affirmations qui touchent plus ou moins directement au domaine des sciences physiques ou naturelles. *Rien que de vrai*, nous le savons, dans ces affirmations. Mais encore là, il importe de bien déterminer la mesure de vérité qui convient aux dires de l'écrivain sacré.

Prétendrons-nous, avec Cuvier, que « Moïse nous a laissé une « cosmogonie dont l'exactitude se vérifie chaque jour d'une manière « remarquable » (1), et avec Ampère que « Moïse avait, dans les « sciences, une instruction aussi profonde que celle de notre « siècle » (2) ?

Assurément, Dieu aurait pu nous parler un langage technique et rigoureusement objectif, alors même que, dans la Bible, il ne se proposait que de nous enseigner le chemin du ciel. Dans ce cas, les déclarations de la Bible, relatives à la constitution physique du monde et des créatures qui l'habitent, eussent été des dogmes proprement *scientifiques*. Avouons que le naturel des récits sacrés n'y eût rien gagné. Est-ce normal d'employer, dans un ouvrage qui ne prétend pas être une thèse de physique, de chimie, d'astronomie ou de géologie, des formules qui ne sont bien à leur place que dans des études de spécialisation avancée ? Non ! et l'on se moquerait du poète qui devant une prairie encadrée de haies vives et parsemée de fleurs rimerait une strophe au vocabulaire d'expert, nous parlant de surface et d'angles, de parallélogrammes et d'hypoténuses. Aussi le bon sens veut-il que même les plus grands savants, lorsqu'ils ne traitent pas de science « ex professo », laissent de côté les expressions techniques et parlent le langage de tout le monde. « *Poveri astronomi, se per non parere antiquati dovessero « dire : La terra è a tal punto della sua rotazione, che i raggi del « sole, tenuto pur cunto della rifrazione atmosferica, incominciano « ad apparire sul nostro orrizonte* (3). » Ils aimeront mieux dire : Le soleil se lève, et nul de leur en voudra.

(1) La Bible et les théories scientifiques. (Science et religion, 109), pp. 44, 45.

(2) Ibidem.

(3) R. P. Mattiussi, Di una improvida concessione intorno alla infaillibilità della Biblia.

Or Dieu n'est-il pas tout à la fois le plus grand et le plus sage des savants ? Il est donc infiniment vraisemblable qu'écrivant, par la main de ses hagiographes, des livres destinés à notre éducation surnaturelle, il se contentera d'observer, dans les passages afférents au domaine des sciences, les règles du vrai, que le bon sens impose aux écrits dont le but n'est pas proprement scientifique. Il évoquera les phénomènes naturels d'après « leurs apparences », et se servira pour parler du monde physique des « métaphores » dont on use au mieux des relations sociales.

Telle était la pensée de saint Augustin : « *Non legitur in Evan-* « *gelio Dominum dixisse : Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat* « *de cursu solis et lunæ. Christianos enim facere volebat, non ma-* « *thematicos* (1). »

Et Léon XIII, dans l'Encyclique « *Providentissimus* », a scellé cette doctrine de son autorité pontificale : « *In consideratione sit pri-* « *mum, scriptores sacros, seu verius Spiritum Dei, qui per eos lo-* « *quebatur, noluisse ista* (la constitution intime des choses visi- « bles) *docere homines, nulli saluti profutura ; quare eos potius-* « *quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas* « *aliquando describere et tractare aut quodam modo translationis,* « *aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de* « *multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scien-* « *tissimos* (2). »

La Commission pontificale des Etudes bibliques ne faisait, dans son décret du 30 juin 1909, qu'appliquer ces principes hautement traditionnels au chapitre premier de la Genèse, comme il ressort de la réponse au doute suivant (3) : « *Utrum, cum, in cons-* « *cribendo primo Geneseos capite, non fuerit sacri auctoris mens* « *intimam adspectabilium rerum constitutionem, ordinemque crea-* « *tionis completum scientifico more docere, sed potius suæ genti* « *tradere notitiam popularem, prout communis sermo ferebat per* « *ea tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in* « *horum interpretatione adamussim semperque investiganda scien-* « *tifici sermonis proprietas ? Resp. Negative.* »

Dès lors, nous devons tenir que le degré de vérité dont sont

(1) De actis cum Felice Manich., I, 10 ; M. L., XLII, 525.

(2) Provid. Romæ, p. 31.

(3) Ench. bibl., n° 338.

susceptibles les affirmations de la Bible, dans les matières dont s'occupent proprement les sciences, n'est autre qu'une conformité avec les phénomènes. Cela suffit d'ailleurs pour que l'erreur soit exclue : Benoît XV nous en avertit dans l'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » : *Neque enim ab externa rerum specie, cujus rationem « esse habendam Leo XIII, præeuntibus Augustino et Thoma Aqui- « nate, sapientissime edixit, ulla falsi labes divinis Litteris adsper- « gitur, quandoquidem sensus in iis rebus proxime cognoscendis « quarum sit propria ipsorum cognitio, minime decipi, dogma est « sanæ philosophiæ* (1). »

Mais la saine philosophie nous presse de tenir un tout autre langage, s'il s'agit des affirmations historiques de la Bible. Les « apparences », ici, ce seraient « l'opinion du temps, des contemporains », les « procédés critiques et littéraires » de l'époque, les méthodes de l'histoire antique ou orientale ». Suffirait-il que le récit biblique fût conforme à l'opinion du temps et des contemporains, parfaitement rédigé, selon les procédés et les méthodes des historiographes primitifs, pour être, dans toute la rigueur philosophique du terme, *véridique, conforme à la réalité ?*

Certains exégètes l'ont cru, non cependant sans nuancer leur pensée : les RR. PP. Hummelauer (2), Lagrange (3) (avant 1919), Peters (4), Durand (5), Prat (6). Pour arguments, ils apportaient quelques textes de saint Jérôme et une interprétation tendancieuse de l'Encyclique « *Providentissimus* ».

Ainsi pensait, nous disent-ils, le solitaire de Bethléem. Comment l'écrivain sacré peut-il appeler Hananie du nom de prophète ? *Et tulit Ananias* propheta... *catenam de collo Jeremiæ prophetæ*...(7) Les Septante n'ont pas traduit ce mot, estimant sans doute qu'il impliquait une erreur, et que, dès lors, il ne se trouvait pas dans le texte original. Et voilà saint Jérôme qui émet, à l'adresse des

(1) Ench. bibl., n° 468.

(2) Exegetisches zur Inspirationsfrage, p. 58. Cf. R. P. Méchineau, *Historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, p. 33 sq.

(3) Revue biblique, Hexameron, 1896, pp. 381-407 ; l'innocence et le péché, 1897, pp. 341-358, et surtout : Méthode historique, pp. 184-185.

(4) Die Grund. Stellung, p. 45 sq.

(5) Dict. Apol., II, 779-777.

(6) La Bible et l'histoire, p. 27.

(7) In Jer, XXVII, 16; M. L., XXIV, 855.

traducteurs alexandrins, une critique où perce, d'après les exégètes que nous avons cités, un principe d'herméneutique historique, semblable aux leurs :

« *Prophetam*, écrit saint Jérôme, *non dixere* (*LXX*) *Ananiam*, « *ne scilicet prophetam viderentur dicere, qui propheta non erat :* « *quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur, juxta opinionem* « *illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei ve-* « *ritas continebat* (1). »

Réflexion suggestive, qui n'est point isolée dans l'œuvre immense du grand Docteur. Commentant le passage où saint Mathieu rapporte le martyre de saint Jean-Baptiste, il s'attarde un instant à légitimer la remarque de l'auteur sacré sur la tristesse d'Hérode, ennuyé de son serment imprudent : *Et contristatus est rex* (2). Tristesse feinte, et que l'écrivain sacré ne pouvait affirmer? Nullement :

« *Consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic* « *narret historicus, quomodo tempore ab omnibus credebatur* (3). »

Et lorsqu'il justifie saint Luc de s'en être tenu, dans les Actes des Apôtres, aux déclarations d'Etienne sur le nombre des Jacobites entrés en Egypte, Jérôme ne songe point à recourir aux procédés de l'exégèse conservatrice :

« *Non debuit S. Lucas*, dit-il, *qui ipsius historiæ scriptor est,* « *in gentes Actuum Apostolorum volumen emittens, contrarium* « *aliquid scribere adversus eam Scripturam, quæ jam fuerat gen-* « *tibus divulgata... Hoc autem generaliter observandum, quod, ubi-* « *cumque Sancti Apostoli aut apostolici viri loquuntur ad populum,* « *his plerumque testimoniis abutuntur, quæ jam fuerant in genti-* « *bus divulgata* (4). »

Ainsi donc pour le Maître de l'exégèse catholique, l'inerrance en matière historique ne réclamerait que la conformité du récit avec les opinions des contemporains.

Léon XIII, d'ailleurs, n'autorise-t-il pas ce principe. Relisons l'Encyclique « *Providentissimus* ». Le Pontife a déclaré que dans les affirmations afférentes au domaine des sciences, les écrivains

(1) In Jer., loc. cit.

(2) In Matth., XIV, 9; M. L., XXVI, 98.

(3) Ibidem.

(4) Hæbr. quæst. in Gen., XLVI, 26; M. L., XXIII, 1002.

sacrés avaient suivi, sans sortir de la vérité, le parler de leur temps, fondé sur les apparences :

« *Vulgari... sermone quum ex primo proprieque efferantur quæ* « *cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer* (*monuitque et* « *Doctor Angelicus*) *ea secutus est, quæ sensibiliter apparent, seu* « *quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit* « *humano more.* »

Ne proclame-t il pas ensuite qu'il convient d'appliquer les mêmes règles aux affirmations historiques des écrits canoniques :

« *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præser-* « *tim, juvabit transferri* (1). »

Nous n'avons pas essayé d'infirmer les arguments dont se servaient, pour justifier leurs principes d'herméneutique, les exégètes de l'école large. Que valent ces arguments ? L'Encyclique « *Spiritus Paraclitus* » répondra pour nous. Non, Léon XIII n'a point permis d'appliquer à l'interprétation des textes historiques le principe des « apparences » :

« *Rem in Decessorem Nostrum plane injuriosam et falsam ple-* « *namque erroris cur multis refellamus ? Quæ est enim rerum* « *naturalium cum historia similitudo, quando physica in his* « *versantur quæ « sensibiliter apparent », ideoque cum phœnomenis* « *concordare debent, cum, contra, lex historiæ præcipua hæc sit,* « *scripta cum rebus gestis, uti gestæ sunt, congruere oportere ? Re-* « *cepta semel istorum opinione, quo pacto incolumis consistat veri-* « *tas illa, ab omni falso immunis, narrationis sacræ, quam De-* « *cessor noster in toto Litterarum suarum contextu retinendam esse* « *declarat ? Quodsi affirmat, ad historiam cognatasque disciplinas* « *eadem principia transferri utiliter posse, quæ in physicis locum* « *habent, id quidem non universe statuit, sed auctor tantummodo* « *est, ut haud dissimili ratione utamur ad refellendas adversariorum* « *fallacias, et ad historiam sacræ Scripturæ fidem ab eorum impu-* « *gnationibus tuendam* (2). »

Quelques réminiscences philosophiques et une judicieuse critique interne de l'Encyclique « *Providentissimus* » eussent donc suffi à préserver de tout écart de nombreux interprètes de la pensée de Léon XIII.

(1) Provid., Romæ, p. 35.

(2) Ench. bibl., nos 470-471.

Quant à saint Jérôme, quel abus ne fait-on pas des pauvres références relevées en ses œuvres ? Benoît XV pousse la condescendance, jusqu'à relever l'indigence du premier argument : « *Mi-* « *rum quantum ad sua commenta detorquent verba Hieronyni. Nam* « *quis est qui non videat, hoc Hieronymum dicere, hagiographum* « *non in rebus gestis enarrandis, veritatis ignarum, ad falsam se* « *vulgi opinionem accommodare, sed in nomine personis et rebus im-* « *ponendo communem sequi loquendi modum* (1). »

Il nous indique par là, comment nous devons traiter les autres. Aussi, le R. P. Fernandez donne-t-il avec aisance, des textes allégués, une explication facile :

« *Verba : constristatus est rex, ex natura sua et ex communi usu* « *loquendi hanc habent vim : ea signa externa dedit rex, ut jure* « *concludi posset illum interne tristatum esse. Hæc autem sententia* « *est vera, licet nec in intimo lætaretur* (2). »

Et que parler du texte des Actes ? La pensée de saint Jérôme ne saurait être douteuse (3) :

« *Testimonia quibus Sancti Apostoli dicuntur abuti, minime sunt* « *narrationes* « récits », *sed* « *versio septuagintaviralis* », *quæ ab* « *illis in Veteris Testamenti citando adhibebatur ; idque tam per-* « *vium est ut nulla ampliori indigeat probatione. Inde patet mentem* « *Doctoris maximi in his scribendis aliam prorsus fuisse ab illa* « *quæ ipsi obtruditur.* »

Ainsi les références, empruntées à saint Jérôme ne parviennent pas à constituer un argument opérant en faveur de l'accommodation des hagiographes, en matière d'histoire, aux opinions, même erronées, de leur temps. Le Docteur dalmate n'a jamais enseigné pareille doctrine : les textes de ses œuvres, où d'aucuns prétendirent la rencontrer, n'affirment rien de tel ; ils attestent seulement que saint Jérôme excusait de toute erreur les historiens sacrés, lors même qu'ils empruntaient, non pas les croyances fausses de leurs contemporains, mais le parler ordinaire de leur temps et la manière habituelle de raconter.

« *Hæc ad Hieronymi mentem* « Vera historiae lex » *est, ut scrip-* « *tor, cum de hujusmodi appellationibus agitur,* remoto omnis

(1) Ench. bibl., nº 472.

(2) Inst. bibl. scholis acc., t. I, lib. III, p. 342.

(3) Inst. bibl. scholis acc., t. I, lib. III, p. 342.

« erroris periculo, *usitatam loquendi rationem teneat, propterea « quia penes usum est arbitrium et norma loquendi.* »

Bref, les exégètes de l'Ecole large doivent renoncer à appliquer aux péricopes historiques les méthodes d'exégèse qui conviennent aux passages de la Bible, en relation avec les sciences physiques et naturelles. La victoire est donc restée aux exégètes de la tradition conservatrice. Avec eux, nous concluons qu'en matière d'histoire le degré de vérité des Livres saints implique une conformité de tous points parfaite avec les faits objectifs.

Il nous reste à terminer ce trop long chapitre de l'inerrance biblique et ce traité sur la nature de l'inspiration scripturaire, en protestant de la sincérité intellectuelle avec laquelle nous avons rédigé le contenu de cet opuscule. Nous regrettons d'avance, en fils docile de l'Eglise, les inexactitudes ou les erreurs qui auraient pu se glisser involontairement dans ces pages, et nous formons le vœu que nul ne contracte à leur lecture le moindre préjudice dans sa foi.

APPENDICE

BREVIS ARGUMENTI EXPOSITIO

QUAM HABUIT AUCTOR
CORAM JUDICIBUS
ANTE THESEOS DEFENSIONEM
die XXII^a Novembris
ANNO MCMXXVIII

EMINENTISSIMI PRINCIPES (1),
REVERENDISSIMI DOMINI (2),
DILECTISSIMI AUDITORES,

... Materiam hujus compendii, ut ordine procedam, ad tria puncta reducam :

I. De tenenda methodo ad naturam inspirationis penitus scrutandam.

II. De valore theologico, necnon de vi metaphysica principii quo systema propositum nititur.

III. De consectariis quae ex ipso principio recte intellecto proxime sequuntur.

I

Tres communiter proponuntur viae quibus ad arcana influxus inspirativi scrutanda proceditur : duae priores ducunt originem e formulae verbis quibus Vaticanum ontologicam canonicitatis

(1) Leurs Eminences Révérendissimes les Cardinaux Merry del Val, Gasquet et Ehrle, membres de la C. P. E. B.

(2) Les Reverendissimes Consulteurs de la C. P. E. B. : Dom Amelli, abbé de Saint-Callixte ; R. P. Frey, secrétaire de la Commission ; Mgr Ruffini, secrétaire de la Congrégation des Séminaires et Universités ; RR. PP. Sales, maître des Sacrés Palais ; Fonck, professeur à l'I. P. E. B. ; Dom Höpfl, professeur au Collège Saint-Anselme.

rationem solemniter promulgavit, tertia potius a notione exoritur qua, tum in ipsa Scriptura, tum in Traditione saepe saepius libri canonici nuncupantur.

Propositio dogmatica qua Vaticanum rationem indicavit cur Ecclesia libros Scripturae pro sacris et canonicis haberet sic sonat : *propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem et ipsi ut tales Ecclesiae traditi sunt.* Seposita quidem posteriori parte formulae, quae notam canonicitatis potius extrinsecam exhibet, adhuc in priori declarationis membro quamdam complexitatem remanere nemo non videt. Intrinsecum canonicitatis constitutivum traditur : utique, sed traditur, ut ita dicam, duplici inciso. Haec est ratio quae in recto a Concilio proponitur *propterea quod... Deum habent auctorem.* In obliquo tantum inspirationis factum tangitur : *Spiritu Sancto inspirante conscripti.* Non est hic locus demonstrandi duas ibi veritates fide tenendas simul contineri : quis inter catholicos id unquam negavit? At in hoc situm est huius compositae formulae momentum quod nexum Vaticanum proponebat cujusdam methodi indicativum. Hunc nexum prout quis interpretaretur, diversum processum in hac evolvenda materia admitteret.

Nonnulli dicunt : sententia vaticana nexum ordinis causalis statuit divinam inter Sacrae Scripturae originem et factum ipsum inspirationis. *Propterea* Deus auctor Scripturae evadit *quia* praecise Scripturam inspiravit. At regula communis logicae requirens ut ab analysi effectus, quippe qui magis notus, ad pleniorem causae cognitionem procedamus in casu nostro recte applicatur. Eo vel magis quod notionem « *auctoris libri* » explicitiore et distinctiore conceptu attingi quam inspiratoris nemo prudens negabit. Unde concludunt modum secundum quem Deus auctor Scripturae evadit e sacris Libris, e Traditione, e Magisterio inquirendum esse ut, hanc notitiam adepti, inspirationis naturam secure scrutemur. *Deus eatenus inspirator quatenus auctor* : en axioma totius processus recapitulativum.

Cui Vaticanae sententiae interpretationi alia opponitur. Sane rationem causalem nexus iam declarati pariter tenet : immo magis explicite docet. Sed a praecedenti discedit cum de processu e nexu stabiliendo agitur. Iuxta huius interpretationis fautores, incisum : *Spiritu Sancto inspirante conscripti* ut aliquod diminutivum se habet respectu effectus signati : *Deum habent auctorem.*

Unde absonum est modum inferre quo Deus ut inspiratorem se praebuit in condendis Scripturis ex formula dogmatica recte intellecta : *Deus est auctor Sacrae Scripturae,* sed Concilium innuere putant ut per prius determinetur inspirationis mensura et modus et exinde consequenter eruatur legitima exegesis verborum quibus librorum nostrorum auctor declaratur Deus. « *L'ins-* « *piration,* ut istius doctrinae praecipuus fautor scribit, *ne doit pas* « *être expliquée par la formule* « *Dieu est l'auteur des livres saints* », « *mais, au contraire la formule* « *Dieu est l'auteur des livres saints* » « *repose sur la vérité de cette autre : les livres canoniques ont été* « *écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit.* » Axioma superius positum inversum apparet : *Deus eatenus auctor quatenus inspirator.*

Tertiam autem viam ingressi sunt quidam conceptum inspirationis e notione « *Scriptura, Verbum Dei* » evolventes. Utique, formale et intrinsecum inspirationis constitutivum effertur si ratio ultima traditur cur sint libri canonis infallibiles, auctoritate summa, divina, praediti. Atqui, ut aiunt, conceptus « *Scriptura, Verbum Dei* », traditione et magisterio vulgatus, talem notificat rationem. Ergo idem conceptus naturam intimam influxus inspirativi evolvit. Prolato igitur quidquid requiritur ut Verbum Dei habeatur, statim inspirationis essentia nudatur.

Tales sunt, ad puncta essentialia redactae, methodi inter quas unam eligendam et quidem primam sentimus. Tertia, enim, statim eliminanda visa est, cum, terminorum sublata quibus effertur aequivocitate, in primam reincidat. In hoc autem aequivocitas latet. « Cum Sacra Scriptura dicitur « *Verbum Dei ad homines* », « id dupliciter intelligi posse videtur : vel quatenus propheta nihil « aliud efficeret, nisi Deum loquentem exhiberet, et verba eius sibi « data formaliter, ut merus praeco, proferret ; vel quatenus Deus « *utatur propheta quasi instrumento et intermedio* concipiendi, com- « ponendi, eloquendi et ita quidem ut hos conceptus, haec verba, « hunc modum componendi Deus nobiscum communicet, eaque ut « a se elaborata, sed elaborata in mente et per mentem artificis *tam-* « *quam instrumenti a Deo moti et sub Deo scribentis* (1). » Alterum ex isto duplici intellectu tertiae methodi sequaces eligunt. At posito quod « *Verbum Dei* » audiant ut locutionem per Deum elaboratam in mente et per mentem artificis, quid aliud analysi proponunt nisi *Verbum cuius Deus est Auctor ?*

(1) Bainvel, op. cit., p. 120 sq.

Secundam infirmam esse facile probatur. Sane assensum non surripiunt rationes quibus fulcitur : nec ista quae e mente Concilii procedit, quippe quod vim formulae « Deum habent auctorem », discreto, ut aiunt, addito correctivo « *Spiritu Sancto inspirante conscripti* », temperare intendisset ; nec illae quae ab indeterminato vocis Auctoris charactere vel a notiore inspirationis conceptu communiter afferuntur. E contra sententiae Vaticanae tenor, sensus communis, obvia interpretatio necnon Summorum Pontificum Leonis XIII et Benedicti XV commentaria pro prima methodo aperte militant.

Unde hanc primam methodum vindicatam et stabilitam sequemur, modum imprimis determinare nitentes quo Deus Scripturae auctor exstiterit, ut rationem intimam qua inspirator sit exponere valeamus.

II

Porro, concesso, ut Ecclesia docet, hominem Sacrae Scripturae elaborandae inservientem proprias activasque partes in opere habuisse ipsumque sub Deo *vere* fuisse *suo modo* librorum auctorem, statim in mentem occurrit, quod in re ista maximi apparet momenti, Dei et hominis in scribendo coniunctionem ad illud unionis pertinere genus in quo creatura Summi Entis instrumentum efficitur. Huius autem sententiae vim tum theologicam tum philosophicam scrutandam ducimus, qua determinata, fecundissimum pro ulteriore expositione principium expectetur.

Vim assertionis theologicam primum stabiliamus : nempe ad doctrinam catholicam tamquam conclusionem pertinere Deum esse Sacrae Scripturae principalem auctorem, hominem vero auctorem instrumentalem. De quo nullum dubium moveri posse constat inter omnes. Quis enim negare ausus fuerit cuiusvis scholae Patres, theologos etiam omnes, maximeque summos, huius praesertim aetatis, Pontifices, ore pleno, distinctis terminis, illam sententiam confessos esse ? Textus clari, noti, vulgati. Sive formulae patristicae, ad satietatem repetitae, producuntur in quibus Dei activitas principalis aut hominis instrumenti subordinatio praepositionibus διά, ἐν, *per*, *in*, apertissime signatur ; sive metaphorae adducuntur familiares, organi, citharae, tibiae, calami, manus, etc... quae, etiam remissae, suam vim essentialem retinent, semper apud Patres studium elucet quam maxime

Deo, ut causae principi, compositionem et redactionem Sacrae Scripturae tribuendi. Ut unus audiatur qui in hac materia nulli secundus existit : « Meum est, scribit Hieronymus personam Da-« vidis inducens, quasi organum praebere linguam, illius quasi per « organum sonare quae sua sunt ».

Patrum sententiae miro concentu Theologi assentiunt. Doctor communis rem explicite profert : « Dicendum quod auctor prin-« cipalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo « Scripturae intellexit multo plura quae per expositores Scripturae « exponantur vel discernantur ; nec est etiam inconveniens quod « homo qui fuit auctor instrumentalis Sacrae Scripturae, in uno « verbo plura intelligeret ». Nec aliter sensit Suarezius : « Sicut ergo « verba quae loquitur lingua vel quae calamus scribit, a spiritu lo-« quentis vel scribentis dictantur, ita verba canonici scriptoris a « Spiritu Sancto... Si ergo Deus narrat, ipse est qui principaliter « narrat ». Quibus consonant Caietanus, Estius, Bañez, Billuart, nostris vero diebus quicumque conceptui inspirationis vulgando operam dedere.

Qualem vero consecrationem et irrefragabilem firmitatem eidem sententiae Leo XIII et Benedictus XV contulerint, ipsi termini quibus, eius ope, difficultates contra Scripturae supremam veracitatem motas refutant, apertissime testantur. Neque solemnem tantum huius veritatis catholicae declarationem efferre decreverunt, sed viam ingrediendam indicarunt qua, duce principio posito, ad intimiorem conceptus inspirationis notitiam progrediendum esset.

Ad hanc autem viam securius et efficacius tenendam, non erit absque momento vim indagare philosophicam formulae quae theologice certa visa est.

Cavendum enim est ne termini quibus haec conclusio profertur sensu improprio intelligantur. Deum enim dicimus, quippe qui, in ordine naturali, concursu suo efficaci nos ad agendum moveat, auctorem principalem nostrorum actuum exsistere. Item, licet veriore quadam ratione, Principium et Fontem gratiae, cum operamur (1), principaliter agere testamur. At, si respectu τοῦ « *esse* » actuum nostrorum eorumque terminorum, si respectu etiam *rationis* salutarium operum *supernaturalis* sensu proprio causa prin-

(1) Saltem habitibus supernaturalibus destituti. (R. P. Billot, De Sacr., I, p. 60.)

cipalis Deus prorsus evadit, nos autem respectu earumdem formalitatum stricte dicta instrumenta recte nuncupamur et sumus, quis tenere ausus fuerit, quod ad ipsam sive naturalium sive supernaturalium substantiam attinet, homines quantumvis excitatos et motos nullam agendi retinere principalitatem? Dicasne, dum laboras, Deum laborare ; cum credis, Deum credere ; cum te poenitet, ipsum Deum poenitere? Absit. Adeo respectu sive naturalium, sive supernaturalium operum substantiae, causae principes remanemus. Itaque, cum agitur de relationibus nuncupandis quibus Deus et homo in agendo sive naturaliter, sive supernaturaliter cooperantur, nomina *causae primae et causae secundae* opportunius *adhibentur*.

Nunc autem utrum ita se habeat res in sacra Scriptione negandum putamus. Tales enim sunt Patrum Pontificumque de divina principalitate necnon de humana instrumentaliate declarationes ut non tantum *esse*, vel solum supernaturalem modum Scripturae, sed substantiam ipsam concretam et individuam omnium Scripturae sententiarum Deo ut auctori principali tribuere cogamur. En criterium et mensura Dei principalitatis : *erroris*, si quis, quod absit, in sacris libris supponeretur, *ipse Deus auctor esset*. Unde stricto sensu, secundum suam vim plene metaphysicam, conclusio theologica interpretanda venit.

III

Posito Deum esse, sensu proprio, Sacrae Scripturae principalem auctorem, hominem vero, pari etiam sensu, eiusdem auctorem instrumentalem, statim expectantur deducendae conclusiones quibus inspirativi influxus arcana, Dei et hominis causalitate in lucem edita, distinctius appareant. In his evolvendis tertia huius theseos pars moratur, modo potius scholastico procedens, quam, licet plura contineat, quae propriam mentem redolent, nihil doctrinae communi aut sanae rationi contrarium prolaturam esse sperandum.

Et primo quidem principalis auctor sacrorum librorum Deus sensu proprio dici non posset, nisi principaliter, utique proprie loquendo, illos efficeret actus quibus homo naturaliter agens auctor libri constituitur. Atqui homo naturaliter agens auctor libri constituitur per compositionem quae in mente perficitur et per opus redactionis quo chartae traduntur iudicia interne concepta.

Ergo principalis auctor Sacrorum librorum Deus sensu proprio dici non posset nisi principaliter, utique semper proprie loquendo, opus compositionis necnon opus redactionis efficeret.

At vero, talis agendi principalitas, quod ad supradictos actus attinet, obtineri non valebit quin Deus tanquam instrumenta proprie dicta illas hominis potentias sibi subiiciat quibus in ordine naturali iidem actus *proprie eliciuntur*. Absit enim concursus ille singularis quo Deus et homo in unicum effectum utrique tamen totum tribuendum quasi coniugati prorumperent ! Porro, in ordine naturali. ad intellectum pertinet, prout activitate speculativa praeditum, opus compositionis ; prout vero sub motione voluntatis constitutus practica activitate donatur, opus etiam redactionis *proprie elicere*.

Quod ad opus compositionis spectat, id concedunt omnes. Quod autem ad opus redactionis attinet, tum psychologica analysis, tum auctorum testimonia comprobant. Primo, ex analysi psychologica constat. Scriptura enim, quoad suum formale principium — nempe repraesentandi valorem — potentiam requirit quae possit, utpote capax relationes percipiendi mediorum ad fines, ea graphica discernere signa quibus in lucem prodeant iudicia interna necnon facultates scriptionis exsecutivas ad ista signa delineanda dirigere. Atqui ad intellectum proprie pertinet relationes percipere mediorum ad fines. Ad intellectum igitur proprie pertinet graphica discernere signa quae determinata iudicia manifestare valeant necnon facultates exsecutivas ad illa efformanda dirigere. Quod autem intellectus isto munere fungitur non activitate speculativa, quippe quae sistit in veritatis contemplatione, facile concedendum. Ergo restat ut activitate practica, prout sub imperante voluntate constituitur, ad illa exsequenda feratur. Consonant Sanctus Thomas necnon eius inter optimos commentatores. « Dictio pertinet ad intellectum », inquit Aquinas (1), utique ad intellectum practicum, ut ex toto articulo patet, siquidem « intellectus practicus — seu ratio practica — non solum rerum apprehensivus, sed etiam causativus evadit ». Item docent, inter Doctoris communis commentatores, Salmanticenses (2), Syl-

(1) II^a II^{ae}, q. LXXXIII, art. 1.

(2) Tom. IV, De Angelis, disp. XV, dub. II.

vius (1), praesertim Billuard (2). secundum quem « locutio — sive « oralis sive scripta, ut patet — formaliter fit per actum intellectus, « utpote quae sit ordinatio conceptus ad alterum ». Igitur. quod attinet ad compositionem mentalem necnon ad opus redactionis principaliter efficiendum, Deus sibi subiiciat oportet, tamquam instrumenta stricte dicta, principia illa activa quae sub nomine intellectus speculativi aut practici veniunt.

Cuius instrumentationis mirabilia statim apparent et describuntur consectaria : intellectus agentis elevatio qui, cum sit — propria virtute — lumen, suam vim illuminandi sub divina principalitate crescere experitur; intellectus possibilis confortatio, qui, cum sit veritatis discriminativus, rectitudinem suam ad verum quod attinet iudicio exprimendum firmare sentit; utriusque ontologica bonitate ab omni defectu servata sive de componendi actibus quaestio sit, sive de redactionis opere eliciendo agatur. En deductiones quae ad statum intellectus sub divina inspiratione pertinent.

Nunc autem activitas intellectus practica facultatibus, ut aiunt, exsecutivis utitur ad iudicia interne elaborata exterius describenda. Unde fit ut Deo per hominem scribenti de immediatis scriptionis organis curandum veniat ne sua sensa inepte vel minus accurate tradantur.

Quod si de hisce facultatibus quomodo Spiritui subministrent quaestio movetur, haec apprime iterum atque iterum consideranda occurrunt. Scriptor pro suis viribus scribens non constituitur proprie in sua qualitate auctoris per immediata scriptionis organa. Ad quod evincendum sufficeret sensus communis testimonium. Utri enim, quaeso, munus et nomen conveniat auctoris : magistro, qui per organa discipuli scribenda dictitat an discipulo qui magistri dictata verba atramento delineat? Nonne Magistro? Per se patet. Adeo nonnisi scribae munus exercet et nomen meretur discipulus ! Paulus siquidem, minime Tertius, auctor evadit epistolae ad Romanos. Atqui munus facultatum exsecutionis essentialiter non est a munere scribae diversum. Non ergo per organa scriptionis immediata scriptor humanus, naturali sua virtute scribens, proprie constituitur in sua qualitate auctoris. Quam conclusionem solide metaphysica stabilit. Etenim organa scriptio-

(1) In Summ., I^a, q. 107.
(2) In qq. 106-107, art. 1.

nis immediata, licet proxime valeant ad opus interne conceptum exterius conscribendum, tamen *non propriis viribus, sed virtute ab intellectu accepta*, adeoque instrumentali, in scribendo concurrunt, proportionem tantum cum habeant ad scripturae materiale elementum — extensionem nempe atramenti, — non ad formale principium — signi scilicet repraesentativum valorem.

Quae cum ita sint, Deus auctor principalis Sacrae Scripturae vere et proprie esse potest etsi facultates exsecutivas sibi ut instrumenta stricte dicta non subiiciat. At ex eo quod organa immediata scriptionis instrumenta Dei formaliter non fiunt ut Sacrae Scripturae Deus auctor principalis evadat, non sequitur illa influxu stricte instrumentali minime donari. Facultates enim exsecutivas tamquam instrumenta proprie dicta practicae intellectus activitati in scribendo coniungi recta docet psychologia. Ad illas ergo, necessitate quadam psychologica, influxus ordinis instrumentalis extendatur oportebit quo sacri scriptoris intellectus practicus pollet. Ordinem enim naturae inspiratio non laedit sed ipsi suas modalitates aptat. Ita materialiter verificatur influxus inspirativus qui sub nomine « assistentiae » hagiographum scribentem Deo submittere dicitur. Bene apparet talem influxum *omnino positivum, omnino physicum* exsistere perfecteque muneri proportionem habere quo in scriptione organa exsecutionis funguntur (1).

At, attentum observatorem minime fugit tum speculativam, tum practicam intellectus activitatem necnon organorum exsecutionis actus pendere in scribendo, sicut et in omni opere deliberato, a voluntate libera. Non enim sine impulsu voluntatis intellectus componit, non sine motione voluntatis sensua sua ad alterum ordinat. Pariter, imperio voluntatis facultates exsecutivae moventur, secundum ordinationes ab intellectu acceptas, ad signa chartae tradenda. Deus ergo per hominem scribens sibi conformare debet hagiographi voluntatem.

Omnino igitur admittendus est influxus in voluntatem et quidem talis qui efficaciter Spiritui libertatem illaesam submittat ut

(1) Hac ratione optime liquet scribam quo utitur hagiographum non esse necessario aliquo influxu donatum, quod omnes, ni fallor, concedere videntur Aliter res se habet si de redactore quaestio sit : hic enim quamdam obtinet respectu libri paternitatem. (De quo videsis theseos, caput XII.)

omnium et singulorum quae Deus tradenda decreverit iudiciorum compositionem et redactionem infallibiliter imperet.

Quod si de modo quo supradictus influxus materialiter verificatur quaestio movetur, haec sunt quam diligentissime attendenda. Non sufficit motio mere externa, pure alliciens, quales sunt fidelium sollicitationes, incitantes eventus, vel iussio divina. Haec omnia influere possunt, sed minime cum influxu Spiritus in voluntatem hagiographi identificanda sunt : non enim valent talia incitamenta *per se et infallibiliter* assensum voluntatis trahere. Nec etiam satis est ad concursum naturalem ordinariae Providentiae appellare. Absonum enim esse videtur hagiographum, supernaturali virtute praeditum ad componendum et ad scribendum, naturali tantum virtute ad istos actus imperandos ferri. Restat ergo ut *supernaturali motione* voluntas ipsa impellatur. Movenda igitur erit activitas scriptoris voluntaria *influxu physico proprie charismatico, vere quodam sensu instrumentali.*

Num vero talis influxus eodem gradu Deo submittat hagiographi voluntatem ac intellectum organaque immediata exsecutionis, non liquet. Videtur enim, ad voluntatem quod attinet, non requiri, ut Deus auctor principalis Scripturae evadat *stricte* instrumentalem influxum. Ratio haec est : ad voluntatem proprie non pertinere actuum *elicitationem* quibus homo auctor libri formaliter constituitur. Istos *imperat* actus : utique; sed ab intellectu sive speculativo, — ut patet pro compositione mentali, — sive practico, — ut pro redactione demonstratum est, — subministrantibus facultatibus exsecutivis, *prout eliciti egrediuntur.* Utri enim nomen et munus musici conveniat : organa pulsanti an ventos folle premenți? Deus igitur auctor libri sacri principalis evaderet licet influxu non *stricte instrumentali* scriptoris humani voluntatem moveret. Eo vel magis quod a multis influxus *stricte* ut physice instrumentalis praedeterminans habetur, proindeque a pluribus ut libertati obnoxius aestimatur.

Quibus positis, cur non esset sufficiens ut motio in voluntatem *physice et immediate* a Deo exercita poneretur in genere gratiarum, gratis datarum utique, quibus suaviter et fortiter secundum modum ineffabilem, sibimetipsi Deus conciliet infallibiliter liberas humanas voluntates? Qui ad affirmandam predeterminationem voluntatis physicam inclinentur loqui poterunt de *stricta* voluntatis humanae instrumentatione. Qui vero, in tam profunda

quaestione, dubii adhuc manent gradu *minus stricte* instrumentali voluntatem hagiographi affirmare satis habebunt.

Hae sunt conclusiones, quas, inspecta formula jamjam stabilita « Deum esse Scripturae sacrae principalem auctorem, hominem vero instrumentum » secundum scholasticum processum, ad conceptum inspirationis plenius investigandum, deducendas duximus. Quae si solidae apparuerint, forsan ad synthesim quamdam in quaestione tam ardua calculum adjiciant.

CONCLUSIO

Realis inspirationis definitio.

Ex dictis, sic se haberet realis inspirationis definitio : « operatio ad ordinem supernaturalem pertinens, sub genere charismatum ponenda, qua Deus ad homines per hominem scribere intendens, unum ex illis ut instrumentum assumit, istius facultates ad scribendum concurrentes sibi submittendo, mediante influxu cuius dotes diversificantur pro diverso gradu quo operi scriptionis unaquaeque facultas aptatur ».

LISTE

des principaux ouvrages consultés

I. Textes sacrés

Le texte latin de l'A. T. a été cité d'après « Biblia sacra juxta Vulgatæ exemplaria et correctoria romana », publiée par M. Fillion (chez Letouzey et Ané, 7e éd., Paris, 1911).

Le texte latin du N. T. a été cité d'après l'édition du R. P. Hetzenauer, telle que la présente le « Novum Testamentum » gréco-latin de E. Bodin (Paris, Gabalda, 1918)

Le texte grec du N. T. a été cité d'après l'édition de E. Bodin (Paris, Gabalda, 1918), ou d'après celle de Nestle (Stuttgart, 1904).

II. Tradition et magistère

Nos références patristiques ont trait à la collection Migne :

M. G. Migne, Patrologia græca. Paris, 1844 et suiv.

M. L. Migne, Patrologia latina. Paris, 1857 et suiv.

Nous ne jugeons pas utile de citer chaque Père dans la liste présente. On trouvera plus utilement les noms de tous les Pères cités à la table analytique des matières.

Enchiridion biblicum. Romæ, libr. vat., 1927.

Enchiridion symbolorum et definitionum. Denzinger, Bannwart edit. 12a.

Encycliques : Providentissimus Deus. Romæ, 1893.
Pascendi. Romæ, 1907.
Spiritus Paraclitus. Romæ, 1920.
Studiorum Ducem. Romæ, 1923.

III. Auteurs divers

Bainvel,	De Scriptura sacra. Paris, Beauchesne, 1910.
Bañez,	Schol. comment. in Iam P. D. Thomæ (apud C. Pesch, q. V).
Bellarmin (Bx),	De Verbo Dei. Edit. J. Fèvre, Paris, Vivès, 1870, t. I.
Billot,	De Insp. Sacræ Script. Ed 3a, Romæ, 1922.
	De Gratia. Ed. 3a, Romæ, 1923.
	De Sacramentis. T. I., ed. 5a, Romæ, 1914.
	De Virtut. infusis. Ed. 3a, Romæ, 1921.
	De Deo Uno et Trino. Ed. 6a, Romæ, 1920.
Billuart.	De Angelis. Ed. nova, J. B. J. Lequette, Paris, Palmé, t. II.
Bonfrère.	Prol. in Script. sacr. (apud C. Pesch, q. V).
Bonnacorsi.	Quest. bibliche. Bologne, 1904.
Brandi,	Quest. biblique et Encycl. « Provident », Paris, 1904.
Brassac,	Manuel biblique. T. I, Paris, 1917.
Cano.	De locis theologicis. Paris, 1568.
Calmès	Qu'est-ce que l'Ecriture Sainte ? Paris, 1899.
Chauvin.	L'insp. des Ecrit. d'après l'enseignement trad. et l'Encycl. « Providentissimus Deus ». Paris, 1896.
Coster	Enchirid. controv. præcip. temp. de religione. 2a Ed., 1596.
Credner,	Zur Gesch. des Kanons. Halle, 1847.
Crets,	De divina Bibl. Insp. diss. dogm. Louvain, 1886.
Felder	Apologetica 2. Paderborn, 1920.
Fernandez,	Inst. bibli. scholis accomm I. Pars III. Romæ, 1926.
Fonck.	Docum. ad. Pont. Comm. de Re Biblica Romæ, 1915.
Forcellini,	Lexicon totius latinitatis.
Franzelin,	De divin. Trad. et Script. Romæ, 1896.
Frey	Inst. bibl. scholis accomm. I. Pars Ia. Romæ, 1925.
Gardeil,	Donné révélé. Paris, 1910.
Garrigou-Lagrange,	De Revelatione per Eccl. cathol. proposita. Romæ, 1921.
Gredt,	Elem. philos. arist. thom. Ed. 3a, Fribourg-en-Brisgau, 1922.
Haneberg,	Versuch einer Geschichte der biblischen offenbarung (apud Pesch, q. V).
Héfélé.	Histoire des Conciles. Paris, 1908 et suiv.
Hervé.	Manuel théologique. I. Paris, 1925.
Holden,	Divinæ fidei analysi. Paris, 1782.

Höpfl.	Introd. in sacr. utr. Test. Libr. I, Romæ, 1922.
	Tract. de Insp. Sacræ Scripturæ. Romæ, 1923.
Houtin,	La question biblique au XIXe siècle. Paris, 1902.
	La question biblique au XXe siècle. Paris, 1906.
Hugon,	La causalité instr. en théologie. Paris, 1907.
	Cursus Philosophiæ thomisticæ. V, VI. Paris, 1907.
Hulst (d'),	La question biblique. Paris, 1893.
Hummelauer (de),	Exegetisches zur Inspirationsfrage. 1904.
	Comm. in Genesim. Paris, 1908.
Hurter,	Theol. dogm. compendium. Ed. 3a, Œniponte.
Jahn,	Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. Vienne, 1802 (cf. 3a édit. corr. par Ackermann).
Jean de St-Thomas,	Opera philosophica. Vivès.
Lagrange,	La méthode historique.
Lenormant,	Les origines de l'histoire. Paris, 1880.
Liberatore,	De la connaissance intellectuelle. Paris, 1885.
Loisy,	Etudes bibliques. Paris, 1901.
Luther,	Vorrede auf das N. T. (apud Reuss., p. V).
Maldonat,	In quatuor evang. Præf.
Mattiussi,	De sacramentis. Romæ, 1915.
Mazzella,	De Virtutibus infusis Prælectiones. Ed. 3a. Romæ, 1884.
Méchineau.	L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse. Rome, 1920.
Merkelbach,	L'insp. des div. Ecritures. Liége, 1913.
Pègues,	Comm. français de la Somme Théologique. Toulouse, 1907 et suiv.
Perennès,	Leçon d'Ecriture Sainte. Paris, 1926.
Pesch,	De Inspiratione Sacræ Scripturæ. Ed. 1a iterata. Friburgi-Brisgoviæ, 1926.
	Supplementum. Ibidem, 1926.
	Prælectiones dogmaticæ I. Ed. 5a, ibidem, 1915.
Pignataro,	Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos.
Vacant,	Etudes théologiques sur les Const. du Concile du Vatican. Paris, 1895.
Van Laack,	Inst. theol. fundam.
	Tract. VI. De Inspirat. Script. Fasc. I, II, III, IV. Prati, 1911.
	Repetitorum capitum quorumdam e materia proposita. Fasc. III, IV. Prati, 1911.
Van Noort,	De fontibus et de fide. Amstelodami, 1906.

Regnon (de),	Métaphysique des causes. 2e édit., Paris, 1906.
Reuss,	Histoire du Canon des Saintes Ecritures. Strasbourg, 1863.
Schiffini.	Divinitas Scripturarum. Aug. Taurinorum, 1905.
Schmid,	De inspirationis Bibliorum vi et ratione. Brixinæ, 1885.
Suarez,	Editions Vivès. Paris, 1856.
	De Angelis. De Gratia.
Thomas (Saint),	Edition Vivès. Paris. Opuscula philos. Summa theologica. Quest. disp. De ethica.
Zanecchia.	Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis. Romæ, 1898.
	Scriptor sacer sub div. insp. juxta sent. Cardinalis Franzelin. Romæ, 1903.

IV. Dictionnaires, Revues, Collections

Dictionnaire de la Bible.	Paris, 1895 et suiv.
	Articles : Canon des Ecritures, F. Vigouroux.
	Inspiration, E. Mangenot.
Dictionnaire de Théologie catholique.	Paris, 1899 et suiv.
	Articles : Canon des Ecritures, E. Mangenot.
	Inspiration, Durand.
Realencykl. ur. Prof. Theol. und Kirche. T. IX.	
	Article : Inspiration, H. Cremer.
Verbum Domini.	Principalement :
	Année 1927, octobre. De Inspiratione verbali (R. P. Fernandez).
	Année 1928, mars. De conceptu inspirationis explicando (R. P. Holzmeister).
Revue biblique.	Principalement :
	Année 1896, avril. L'Inspiration des Livres saints (R. P. Lagrange).
	Année 1897, janvier. A propos de l'Inspiration des Livres saints (R. P. Pègues).
Revue thomiste.	Année 1895, mars. Une pensée de St Thomas sur l'inspiration scripturaire (R. P. Pègues).
	Année 1925, janvier, février. Recensions (R. P. Synave).
Etudes.	Année 1900, mars. Psychologie de l'Inspiration (R. P. Dutouquet).

Année 1901, février. Les historiens inspirés et leurs sources (R. P. Prat).

Année 1903, mai. Récentes publications exégétiques (R. P. Prat).

Revue néo-scolastique. Février 1919. Sur la causalité instrumentale (R. P. Richard).

Revue de Philosophie. Septembre, octobre 1924. Nature du jugement (Johan).

Studien. Année 1902. Franzelin en Zanecchia (R. P. van Kasteren).

Année 1903. Nogmaals Franzelin en Zanecchia (Id.).

INDEX ALPHABÉTIQUE

des auteurs et des matières

A

Acceptio rerum, 116. Voir : Représentations objectives.
Activité spéculative de l'intelligence, 110 sq., 115, 116. Voir : Intelligence.
Activité pratique de l'intelligence, 111, 112, 115, 116. Voir : Intelligence et raison pratique.
Agobard (St), 165.
Alexandrin (Canon), 15 sq.
Allégorie, 210.
Ampère, 211.
Amphiloque, 8.
Archéologie (Dict. d'), 8.
Argentré (du Plessis d'), 103, 104.
Aristote, 22.
Artemonis (Advers. anon. d'), 30.
Assistance, 145, 146, Voir : Facultés exécutives.
Athanase (St), 21.
Athénagore, 69, 74, 75 sq.
Augustin (St), 6, 8, 29, 30, 46, 58, 61, 65 sq., 73, 74, 75 sq., 187, 197, 204, 206, 212.
Auteur.
Dieu — des Livres saints, VIII sq., 20, 23 sq., 25, 26, 28, 29 sq., 32, 33 sq., 36 sq., 39 sq., 43 sq., 47, 48, 52, 53, 67 sq., 69, 78, 79, 124 sq., 163.
Dieu — principal des Livres saints, IX, XI, XII sq., 68 sq., 70 sq., 72 sq., 77 sq., 79 sq., 82, 89, 93, 101, 113, 115 sq., 118 sq., 127, 129 sq., 136, 137, 140, 141, 142 sq., 144, 145, 147, 149 sq., 155 sq., 157 sq., 161 sq., 164, 165, 167 sq., 174 sq., 179 sq., 181 sq., 183.
L'homme — instrumental des Livres saints, — instrument de Dieu. Voir aux mêmes pages, et aussi 55, 67, 72 sq., 74 sq., 76 sq., 83, 84 sq., 93, 97 sq., 115, 116, 119, 142, 144, 167, 168 sq.

B

Bacon, 204.
Bainvel, 51, 154, 166.
Bañez, 63, 69, 204.
Bardesane, 8.
Basile (St), 7, 195, 198, 204.
Bellarmin (Bx), 198, 204.
Benoît XV, IX, 31, 80, 84, 85, 101, 140, 155, 196, 201, 204 sq., 273. Voir : « Spiritus Paraclitus ».
Bible (Dict. de la), 16.
Billot, VII, XIII sq., 40, 42, 43, 48, 60, 61, 91, 92, 96, 97 sq., 102, 104, 106, 117, 118, 143, 154 sq., 166, 190, 206, 209 sq.
Billuart, 61, 69, 109.
Bonald (de), 158.
Bonaventure (St), 204.
Bonnacorsi, 202.
Brandi, 40.
Brunetière, 103.

C

Cajetan, 69.
Calvin, 180, 181.
Canus, 63, 198.
Canon.
— livres canoniques, VIII, 3, 9, 10, etc.
— norme, 5, 6 sq.
— catalogue, 7, 8 sq.
Canonicité (Raison ontol. de la), VIII, 21 sq.
Carthage (Concile de), 17, 33, 46, 188.
Cause instrumentale des livres canoniques, VII, IX, X, XII, 67, 89. Voir : Auteur instrumental.
Cause principale des livres canoniques, VII, X sq., XII sq., 67 sq, 127, etc. Voir : Auteur principal.
Chalcédoine (Concile de), 23.
Chauvin (Mgr), 47, 69, 85, 89, 117, 142, 155, 166, 200.
Chrysostome (St Jean), 29, 31, 71, 73, 195, 198, 204.
Citations implicites, 208 sq.
Clément VI, 191.
Clément d'Alexandrie, 16, 72, 73, 187.
Clément de Rome (St), 16, 17, 30.
Cohortatio ad Græcos, 22, 74.
Composition littéraire, 102, 103 sq., 161, 162.
— étendue aux termes concrets, 103, 104, 160 sq., 162 sq.
— acte élicite de l'intelligence spéculative, XI sq., 104, 111, 112, 115, 154.
— acte impéré par la volonté, XII sq., 110, 111, 112, 147 sq., 149 sq., 154 sq.
Comm. Pont. des E. B., 172, 173, 193, 207, 209, 212 sq.
Concours naturel, XII, 148.
Constantinople (2e conc. de), 188.
Copiste. Voir : Secrétaire.
Credner, 9, 180.
Creds, 40, 64.
Cremer, 21.
Critère de l'inspiration, 179, 180 sq
— dogmatique, 180, 181 sq.
— émotif, 180, 181 sq.
— esthétiqne, 181 sq.
— de l'orig. apost., 180, 182 sq.
— de l'illum. intér., 184 sq.
— du témoignage, 184, 185 sq.
— véritable, 185 sq., 188.
Cuvier, 211.
Cyprien (St), 73.
Cyrille d'Alexandrie (St), 21.
Cyrille de Jérusalem (St), 187.

D

Damascène (St Jean), 73
Démosthène, 5.
Denzinger, 17, 18, 23, 24, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 46, 48.
Deutérocanoniques, 18 sq.
Dick, 52.
Dictée (Inspiration-dictée) verbale, 62, 63, 163, 164, 165 sq.
— conceptuelle, 63, 64 sq.
Didachê, 17.
Doryphore (Statue du), 4.
Durand, 213.

E

Elévation instrumentale, 97, 98.
— de l'intelligence inspirée, 116, 117.
— spécialement : de l'intellect agent, de l'intellect possible. Voir ces mots.
— des facultés exécutives, 145, 146.
Enchiridion biblicum, 188, 191, 193, 203, 204, 205, 207, 209, 212, 213, 215, 216.

Epiphane, 7, 58, 65.
Estius, 69.
Etre (des actes humains), x sq., 93 sq., 151 sq.
Etudes, 45, 47.
Euripide, 4, 5.
Eusèbe de Césarée, 5, 6.
Extase (Inspiration-extase), 56 sq.

F

Facultés exécutives.
Rôle des — dans la rédaction, 104 sq., 109 sq., 111, 141 sq., 143, 144, 145, 146, 157 sq., 174 sq.
Nature de l'influx destiné aux —, x, xi sq., 81, 84 sq., 113, 141 sq., 142, 144, 145.
Voir : Elévation instrumentale, vertu propre, vertu instrumentale.
Fernandez, 166, 216.
Florence (Concile de), 17, 34, 44, 46, 191, 192.
Foi (Vertu de), 129.
Forcellini, 50.
Formule vaticane (Exégèse de la), 39 sq. Voir : Vatican.
Franzelin, viii, 24, 40, 41, 43 sq., 45, 47, 52, 53, 55, 64, 167, 182, 183, 184, 185.
Frey, xvi, 16.
Funk, 17.

G

Gardeil, 61, 65, 125 sq., 127, 132, 133, 134.
Gardiner, 105.
Garrigou-Lagrange, 59.
Genres littéraires, 206 sq. Voir : Sciences, Histoire.
Glossolalie, 82 sq.
Gonet, 107.
Grâce actuelle, 68 sq., 153, 154.
Gredt, 90, 94.
Grégoire le Grand (St), 23, 58, 71 sq., 74, 76.
Gry (Mgr), 105,

H

Hamilton, 160.
Haneberg, 37 sq., 67.
Hefélé, 6, 16, 17, 33, 46, 188.
Hilaire (St), 73.
Hippolyte (St), 194.
Histoire (Inerrance et), 213, 214, 215 sq.
Holden, 202.
Houssaye, 103.
Höpfl, 3, 40, 43, 166.
Hugon, 68, 69, 89, 95, 96, 119, 128 sq., 153, 161, 162 sq.
Hulst (d'), 201 sq.
Hummelauer (de), 213.
Hurter, 40.

I

Illumination. Voir : Lumière inspiratrice, prophétique.
Illumination intérieure, 185 sq.
Imagination.
Influx sur l' —, 125, 126.
Inerrance biblique, xv, 5 sq., 9, 18 sq., 21, 78 sq., 81 sq., 129.
Existence de l' —, 189, 190 sq.
Extension de l' —, 201, 202 sq.
Exigences de l' —, 205, 206, 210, 211, 213, 214, 216.
Innocent Ier, 16, 17, 188.
Innocent III, 46.
Inspiration (Déf. réelle de l' —), 179.
Inspiré, 21 sq., 22 sq. Voir : θεόπνευστος.
Instrument, vii, 67 sq., 89, 90, 94. Voir : Auteur, cause instrum.
Instrumentalité, x, xi, xii sq., 90, 91, 92, 151, 152.

Intellect agent.
Vertu propre de l' —, 120 sq., 122 sq., 123, 124.
Elévation (vertu) instrumentale de l' — inspiré, 121, 126 sq., 129 sq., 134 sq., 139, 140.
Intellect possible.
Vertu propre de l' —, 120 sq., 121, 127 sq.
Elévation (vertu) instrumentale de l' — inspiré, 122 sq., 126, 127, 128, 139, 140 sq. Voir : rectitude judicielle.
Intelligence (Activité spéculative, pratique de l' —).
Rôle de l' — dans la composition littéraire, XI, 83, 104, 110, 111, 112 sq., 115 sq., 116 sq., 117 sq., 128, 140, 147 sq., 149, 150.
Rôle de l' — dans la rédaction littéraire. Voir : Raison pratique.
Nature de l'influx destiné à l' —, XI, 113, 115 sq., 116 sq., 117 sq., 119. Voir : Intellect agent, intellect possible, lumière inspiratrice, rectitude judicielle, vertu propre, vertu instrumentale.
In Trullo (Concile), 18.
Irénée (St), 28 sq., 66, 72, 187, 194.
Isidore de Péluse (St), 9.

J

Jacobites (Décret pour les), 188.
Jahn, 37 sq., 67.
Jean (St), 12, 19, 148.
Jean XXII, 190.
Jean de Saint-Thomas, 128.
Jérôme (St), 7, 8, 22, 31, 56, 65, 73, 74, 75, 80, 188, 196 sq., 204, 214.
Josèphe, 13, 19, 22, 57 sq., 164.
Judicium de rebus acceptis, 116 sq.
Jugement spéculatif, 117 sq.
— pratique, 118 sq.
Justin, 16, 70, 74, 193, 194.

L

Lagrange, 44, 47, 48, 69, 166, 213.
Laodicée (Concile de), 8.
Latran (IVe concile de), 48.
Legendre (Mgr), XVI.
Lenormant, 202 sq.
Léon IX, 34.
Léon XIII, X, 52 sq., 79, 84, 85, 101, 140, 155, 156, 192, 198, 201, 204, 205 sq., 214 sq. Voir : « Providentissimus Deus ».
Léon le Grand (St), 23.
Lérins (St Vincent de), 9.
Lévesque, 64.
Liberté de l'écrivain inspiré, VII, VIII sq., XIII sq., 56 sq., 94, 151, 152 (note), 153 sq.
Loisy, 163.
Lucien, 5.
Luther, 180.
Lumen. Voir : Lumière prophétique, inspiratrice.
Lumière inspiratrice, 81, 83, 84, 85, 121 sq., 124 sq., 126 sq., 130.
Lumière prophétique, 131, 136, 137, 138, 139 sq.
Lycurgue, 5.

M

Macarius Magnès, 9.
Maine de Biran, 160.
Maldonat, 63.
Manès, 32, 33 sq.
Mangenot, 166.
Manichéens, 31, 32, 33 sq., 46.
Mansi, 17, 33, 188.
Maritain, 128 sq.
Mattiussi, 97, 107 (note), 211.
Maria (de), X.

Maury, 105.
Mazzella, 41, 64.
Méchineau, 213.
Mensonge, 189 sq. Voir : Inerrance biblique.
Mots (Inspiration des), 157 sq. Voir : Inspiration verbale.

N

Nazianze (St Grégoire de), 21.
Nicée (Concile de), 188.
Nogara (Mgr), 155, 184.
Norme (Canon —), 5, 6, 7.
Nysse (St Grégoire de), 32.

O

Orange (Concile d'), 23.
Origène, 7, 16, 21, 29, 30, 31, 187, 204.

P

Palestinien (Canon), 12 sq.
Parabole, 210 sq.
Parties (de la Bible), 204 sq. Voir : Inerrance biblique.
« Pascendi », 192 sq.
Pègues, 40, 89, 166.
Pérennès, 89, 172.
Pesch, 12, 40, 55 sq., 60, 61, 102, 103, 117, 143, 144, 166, 167.
Peters, 213.
Philon, 12 sq., 56, 57, 164.
Pie X, 192, 201.
Pie XI, 89. Voir : « Studiorum Ducem ».
Pignataro, 50
Platon, 4, 22, 56.
Plessis, XVI.
Pline, 5.
Plutarque, 4, 22.
Polyclète, 5.
Polycraté, 5, 6.
Prat, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 213.
Prédétermination physique, 95, 153 sq.
Prophétie, 26 sq., 82 sq., 85 sq., 130, 131 sq.
Protocanoniques, 16 sq.
« Providentissimus Deus » (Encyclique), 52 sq., 79, 80, 81 sq., 101, 140 sq., 155 sq., 189, 192 sq., 198, 212, 214, 215.
Pseudo-Phocylide, 22.

R

Raison pratique.
Rôle de la — dans la rédaction littéraire, XII, 83, 105, 106, 107, 108, 109 sq., 110, 112 sq., 115 sq., 116 sq., 118, 128, 140, 147 sq., 149 sq.
Rédacteur.
Dieu — des Livres saints. Voir : Auteur.
Rédacteur humain. Voir : Auteur.
Rédaction littéraire, XI, 26, 104, 157, 161 sq.
— acte élicite de la raison pratique, XII, 106, 112, 113.
— acte imperé par la volonté, XIII, 111, 112, 113, 147 sq., 149 sq., 154 sq.
Régnon (de), 93.
Remer, 97.
Représentations objectives, 115, 116, 131.
Révélation.
— et Inspiration, 56 sq., 117 sq., 185 sq.
— prophétique, 133, 134 sq.
Reuss, 180, 185.
Richard, 91, 93.
Rohnert, 62.

S

Salmanticenses, 108.
Salvatore di Bartolo, 203.
Schiffini, 39, 40, 51, 106, 155, 167.
Schmid, 40.
Sciences (Inerrance et), 205 sq., 211 sq., 213.
Scolastique (Interprétattion —), X sq., 87 sq.

Secrétaire, 171.
— copiste, xv, 171 sq.
— rédacteur, xv, 172, 173 sq.
« Spiritus Paraclitus », 79, 80, 81 sq., 101, 196, 204 sq., 206, 213, 215.
Statuts antiques de l'Eglise, 33 sq.
« Studiorum Ducem », 89 sq.
Suarez, 68, 77 sq., 95, 184, 204.
Sujet.
— de la lumière prophétique, 131, 136, 137.
— de la lumière inspiratrice, 81, 83, 84, 85, 121 sq., 124 sq., 126, 130, 138 sq.
Sujétion de l'intelligence inspirée, xi, 81, 82, 83 sq., 114, 115, 116 sq.
— des facultés exécutives, xi sq., 83 sq., 114, 141, 144, 145 sq.
— de la volonté, xii, xiii sq., 81, 83 sq., 114, 147 sq., 151 sq., 153 sq.
Surnaturalité, x, 93, 151 sq.
Sylvius, 108 sq
Synave, 130, 132.

T

Talmud, 14.
Ταχύγραφος, 172.
Tertullien, 59.
Théodoret, 31, 72, 187.
Théologie catholique (Dict. de), 9, 34, 61.
Théophile d'Antioche (St), 58, 72, 74, 75.
Θεόπνευστος, 21, 22 sq.
Thomas d'Aquin (St), ix, 61, 64, 77, 78, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 106, 107, 108, 109, 116, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135 sq., 151, 161, 198, 204.
Tolède (Concile de), 33, 188.
Tolstat, 62.
Trente (Concile de), 18, 35 sq., 44, 46, 188, 191, 192.

V

Van Kasteren, 40, 45, 49.
Van Laak, 24, 25, 55, 60, 82, 101, 118, 142, 186.
Van Noort, 166.
Vatican (Concile du), viii, 23, 24, 39, 40, 41, 46, 52, 67, 188, 200, 203 sq.
Véracité des Livres saints.
Voir : Inerrance biblique.
Verbale (Inspiration), 157 sq., 161 sq.
Objections contre l' —, 167 sq.
Vérité.
— ontologique, 189.
— logique, 189, 190, 210.
Voir : Inerrance biblique.
Vertu propre et vertu instrumentale, 94, 95, 96, 97 sq.
Voir : Elévation instrumentale, intelligence, intellect agent, intellect possible, facultés exécutives, lumière prophétique, inspiratrice.
Viret, 181.
Virgile, 56.
Volonté.
Rôle de la — dans la composition et la rédaction littéraires, xii, 111 sq., 140, 141, 147, 149 sq., 156.
Nature de l'influx destiné à la —, 112, 148, 149 sq., 153 sq., 155 sq.

Z

Zanecchia, 44 sq., 48 sq., 166.
Zigliara, 69.
Zöllig, 7.
Zwingle, 185.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE. v

PREMIÈRE PARTIE : DONNÉES POSITIVES

Chap. I. Les livres canoniques. 3
— II. Raison ontologique de la canonicité. 21
— III. L'Inspiration et la notion d'Auteur. 39
— IV. Rôle actif de l'hagiographe. 55
— V. L'hagiographe, instrument de Dieu. 67

DEUXIÈME PARTIE : INTERPRÉTATION SCOLASTIQUE

Chap. VI. Philosophie de l'instrument. 89
— VII. Psychologie de l'écrivain. 101
— VIII. L'Inspiration et l'intelligence. 115
— IX. L'Inspiration et les facultés exécutives. 141
— X. L'Inspiration et la volonté. 147
— XI. L'Inspiration et les mots. 157
— XII. L'Inspiration et les secrétaires. 171

TROISIÈME PARTIE : COROLLAIRES DOCTRINAUX.

Chap. XIII. Le « Critérium » de l'Inspiration. 179
— XIV. L'Inerrance biblique. 189
APPENDICE 221
Liste des principaux ouvrages consultés. 231

Luçon. — Imp. S. Pacteau.

220.15
L976

3687

LUSSEAU, H.

AUTHOR

Essai sur la Nature de l'Inspir-

TITLE ation Scripturaire.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

3687